

أرنست كاسير

الألف
كتاب
الشاف

٢٦٥

في المعرفة التاريخية



المكتبة المصرية العامة للكتاب

في المعرفة التاريخية

تأليف
أرنست كاسيرر

ترجمة
أحمد حمدي محمود

مراجعة
عالي أدهم

الطبعة الثانية



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٧

هذه ترجمة كاملة للجزء الثالث من كتاب :

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

BY

Ernst Cassirer

فهرس

الصفحة

الموضوع

الفصل الأول :

بزوغ النزعة التاريخية : هرذر ٧

الفصل الثاني :

الرومانتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ

نظرية الأفكار التاريخية : نيبور ورائكه وهمبولت . . ١٦

الفصل الثالث :

الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين . . ٣٣

الفصل الرابع :

النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية:

مومسن ٤٦

الفصل الخامس :

التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة : بوركار . . . ٥٥

الفصل السادس :

نظرية النماذج السيكلوجية في التاريخ : لامبرخت . . ٧١

الفصل السابع :

تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية :

شتراوس ، رينان ، فيستل دي كولانج ٨٥

الهوامش ١١٩

الفصل الأول

بزوغ النزعة التاريخية : هررد

هناك اعتقاد شائع يتكرر دائما ، وهو أن القرن التاسع عشر لم يكن قرنا « تاريخيا » فحسب ، بل ان هذه السمة هي التي تميزه تمييزا تاما عن العصور السالفة كافة . ولوحظ أن ذلك هو سبب استحقاق هذا القرن للشهرة ، وان كان الجميع لم يشتركوا في التهليل لها . فمنذ نشر كتاب نيتشه « أفكار في غير أوانها » « Unzeitgemässen Betrachtungen » سنة ١٨٧٤ ، ازداد التساؤل الفلسفي حول قيمة النزعة التاريخية ، واتسم هذا التساؤل بسمة العنف ، كما أن مسألة فائدة التاريخ للحياة أو إساءته إليها قد نوقشت بطرق جد مختلفة .

وانه من الخطأ الظن مع ذلك بأن هررد والرومانتيكيين هم أول من اكتشف التفكير التاريخي بهذه الصورة ، وأنهم أول من قدر قيمته للمعرفة . فعصر الاستنارة الذي يعتبر عادة عصرا لا تاريخيا ، لم يكن فقط على دراية بهذه الطريقة في التفكير ، بل انه قد استفاد منها باعتبارها إحدى الوسائل التي يمكن استخدامها لتحقيق أهدافه . وحقا ، يعتبر اكتشاف العالم التاريخي الذي تحقق في خطوات تقسيمية بطيئة من بين أعظم انجازات عصر الاستنارة ، الذي دفع للبحث في طائفة جديدة من المسائل التاريخية ، كما دفع أكثر من ذلك الى وضع المناهج المتمايزة للمعرفة التاريخية ، التي كان على العصور التالية فقط تنميتها . ونحن اذا تركنا جانبا (جيا مباتيسنا فيكو) الذي قام بوضع مثل أعلى تاريخي للمعرفة في مقابل المثل الأعلى الرياضي والعلمي لديكارت ، فائنا نصادف طلائع للتفكير التاريخي الحديث متمثلة في مونتسكيو وفولتير وهيوم وجييون وروبرتسون (١) .

ولذا فما يتميز به القرن التاسع عشر ، ويعتبر من خصائصه ليس اكتشاف التفكير التاريخي ، كما هو كذلك ، بل هو الاتجاه الجديد الذي اتخذته . والحق أن انقلاباً يدعو الى الدهشة قد حدث . انه نوع من « الثورة الكوبرنيكية » التي أدت الى تقديم علم التاريخ في صورة جديدة . فكما أراد كانط أن يعد « كوبرنيك » الفلسفة ، كذلك يمكن أن يطلق على هرردر لقب « كوبرنيك التاريخ » . ومؤلفات هرردر باعتباره مؤرخاً وفيلسوفاً للتاريخ مثار خلاف . ولذا فاننا اذا حكمنا عليه اعتماداً على هاتين الصفتين فقط ، تعرض لخطر الاقلال من شأنه . فهو لم ينجح قط فيلسوفاً للتاريخ في اقامة نسق موحد ، كامل في ذاته ، وترددت طريقته في التفكير بين قطبين متقابلين هما : الكائن (المتحقق) ، والمتسامي . فهو من ناحية قد رأى تفسير التاريخ اعتماداً على طبيعة الانسان وحدها ، وتصوره شيئاً يكشف فيه النقاب عن الانسانية ، غير أنه من ناحية أخرى قد رأى نفسه مرغماً على الاعتراف بتدبير الهى للتاريخ باعتباره فعلاً من أفعال العناية الالهية . وكتابات في التاريخ الحق لا تتساوى في الأهمية ، وأفضل ما فيها هي لمحاته *aperçus* في مجال الشعر ، التي تعتبر ذات قيمة كبرى ، كما أنها من أهم كتابات هذا العصر . واذا تكلمنا بصفة عامة ، قلنا : ان التاريخ السياسى كان خارج مجال اهتمامه ، وازداد عدم اقباله على التاريخ السياسى مع تقدمه فى السن . ونحن اذا قسنا أعماله وفقاً للمقاييس المعهودة ، كان من السهل علينا الاقلال من شأن دوره فى التاريخ . وقد خص كتاب فيتر *Fueter* المشهور الذى يناقش تطور الكتابة التاريخية منذ بدء ظهور الكتابات الانسانية للايطاليين الى الآن « هرردر » بـ « بـسـط ضئـيل من العناية (٢) » . فلم يتعد نصيبه أكثر من أربع صفحات ، بينما أفاض الكتاب فى الكلام عن آخرين لا يمكن مقارنتهم بهردر من ناحية الأهمية الفكرية .

وتغير النظرة على الفور عندما ينظر الى هرردر لا من وجهة نظر ما أنجزه فى مجال التاريخ ، بل من ناحية ما كان يتوق الى تحقيقه ، وما كان يصبو اليه فى التاريخ ، فان فضله الجوهرى الذى لا يبارى ، يكمن فى طرافة مبتغاه وعظمته . وأول انسان استطاع أن يفهمه فهماً وفاقاً ، وأن يقدره هو جيته الذى لم تكن له صلة بالعالم التاريخى مماثلة لصلته الوثيقة بالعالم الطبيعى ، كما أنه لم يتمتع بقدرة استبصارية مباشرة خاصة بهذا العالم (٣) . فقد رأى جيته أن نموذجاً جديداً من التفكير فى التاريخ وادراكه قد بزغ ، وامتلأ من أجل ذلك حماسة صادقة ، وشعر بأن هذه الحماسة قد استولت عليه تماماً ، وكتب الى هرردر فى مايو ١٧٧٥ يقول : « تلقيت كتبك ، وتمتعت بها ، والله يعلم كيف استطعت أن

تجعل الناس يشعرون بواقعية هذا العالم ! .. انه خليط يعج بالحياة ! ..
ولذا فشكرا ، وشكرا مرة أخرى ، واننى أشعر كذلك بماهية وجودك فى
الشخصيات التى قدمتها فى المشاهد .. فلم تكن ستارا فحسب تتحرك من
ورائه الدمى .. بل كنت الأخ الأبدى ، والانسان ، والله ، والبدوة ،
والأحمق .. وكانت طريقتك فى جمع الذهب التى لم تكن تعتمد على ثنيتها
من الأتربة العالقة به ، بل انها اعتمدت على بعث الحياة الى هذه الأتربة ،
وتحويلها الى صورة كائنات حية - قريبة على الدوام الى قلبى ، (٤) ..

كانت هذه هى التجربة العظيمة التى شعر بها جيته من جراء قراءته
لهردر .. ونحن اليوم ما زلنا قادرين على الشعور بها بكل قوتها ..
فالتاريخ الذى لم يبد فى نظر جيته من قبل أكثر من قاذورات متراكمة ،
أو مستودع للمهمات ، أو فى أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة ، قد
أصبح حيا بفضل السحر الذى أسبغه عليه هرذر ، كما أنه لم يعد مجرد
سلسلة من الأحداث ، بل أصبح دراما باطنية للعنصر الانسانى نفسه ..

ومما لا شك فيه أن التاريخ لم يقنع قط حتى فى الماضى بتقديم المجرى
الخارجى للأحداث سعيا وراء فهم صلاتها الخارجية ، فقد أراد جميع
عظماء المؤرخين أمثال تكيوسيدس ، ومكيافلى شيئا آخر مختلفا أكثر من
ذلك .. لقد أرادوا جعل الناس الذين كانوا وراء جميع هذه الأحداث ،
وقاموا بدفعها الى الأمام ، أرادوا جعلهم من صميم الواقع . وصور (دلتاى)
تصويرا دقيقا كيف يصح اعتبار مكيافلى مؤرخا عظيما باعتباره فقط قد
اهتم الى نظرة جديدة عن الانسانية ، كما أنه استطاع نقلها الى العالم
الحديث بأسره (٥) .. ولكن الانسان الذى بدأ به مكيافلى كان الرجل العلى
الذى تسيطر عليه أهداف معينة ، ويشرع فى تحقيقها بدقة وعناية ،
ويختار الوسائل التى تساعد على تحقيق هذه الأهداف .. أما هرذر فقد
تصور التاريخ فى صورة جديدة حلت محل هذه النظرة العملية .. فهو لم
ينظر الى الانسان باعتباره كائنا تتحكم فيه النزعة العملية الخاصة بانجاز
الأفعال ، بل كانسان ذى مشاعر ، كما أنه لم ينظر الى مجموع أفعاله ،
بل نظر الى ديناميكية مشاعره ؛ فان جميع الأفعال الانسانية سواء فى
ميدان السياسة أو الفلسفة أو الدين أو الفن لا تمثل الا الجانب الخارجى
من الانسان ، أما الحياة الباطنية فانها لا تظهر نفسها الا بعد النفاذ وراء
هذه الأفعال لاختبار طبيعتها .. وتبدو هذه الطبيعة فى صورة أكثر بدائية
وأكثر مباشرة وأوضح فى المشاعر أكثر مما تبدو فى الأفكار والخطط ..
وبهذا الكلام اكتشف هرذر لأول مرة كلا من حقيقة الطبيعة والتاريخ :
أليست ماهية الطبيعة كامنة فى قلوب الناس ؟

وترتب على هذه النظرة تغير موضع يؤرة التاريخ . فالأحداث أصبحت هامة فقط بقدر استطاعتها الكشف عن الطبيعة الانسانية ، وإزالة الحجب عنها . كما أصبح كل ما حدث فى الماضى رمزا ، فعن طريق الرمز وحده يمكن فهم طبيعة الانسان والتعبير عنها . وفى سنة ١٧٦٩ أى عندما كان هررد فى سن مبكرة صاح قائلا : « أواه . . . أن اشق طريقى الى الأمام خلال هذا الطريق ، فىا لها من غاية ! . . . ويا له من مقابل ! . . . وأنا اذا استطعت أن أخاطر وأصبح فيلسوفا ، فإن كتابى عن الروح الانسانية سيأتى حافلا بالمشاهدات والتجارب . وكم أتوق الى أن أكتبه كانسان ، وللانسانية ! . . . ان كتابى سيعلم وسيهذب ! . . . انه سيكون منطلقا حيا ، وعلم جمال ، وتاريخا ، وفنا ! سيقدم فنا رقيقا راقيا ! وسوف يستخلص علما من كل ملكة من ملكات العقل ، ويصنع من كل هذه الأشياء تاريخا عاما للمعرفة والعلم ، وتاريخا عاما للروح الانسانية . . من خلال العصور وخلال جميع الشعوب ! . . فىا له من كتاب ! » (٦) .

وفى كتاب هررد الكثير من الأشياء التى لم تكتمل ، أى التى بدأت ولم تتم ، أو التى لم تصادف نجاحا ، ولكنه وفق فى هذا الكتاب فى تحقيق الهدف الذى رسمه لنفسه فى سن الخامسة والعشرين ، واستطاع ادراك النجاح ادراكا جزئيا . فهو لم يتمكن من اكتشاف علم التاريخ ، ولكنه كما يقول « جيته » استطاع أن يجعل هذا العلم شيئا حيا . فقد نفخ فيه روحا جديدة ، كما وهبه حياة أخرى .

وكان من المحتم وفقا لذلك أن تتغير جميع معايير الحياة التاريخية للانسان ، ولم يكن هررد قد نبذ هذه المعايير ، اذ لم تكن النزعة التاريخية التى دافع عنها تمثل مذهبا نسبيا يرفض كل القيم والقيود . كانت هذه الانسية تتعارض مع مثله الأعلى ، أى المثل الخاص بالانسانية ، الذى ظل عنده مبدأ رابطا عاما وكليا ، وبدونه يصبح التاريخ بلا وحدة أو معنى . فالشعوب المختلفة كلها ، وشتى العصور ، أعضاء وأجزاء فى مجموعات أكبر ، انها لا تزيد عن مجرد لحظات فى تطور العنصر الانسانى نحو هدفه الأعلى . هذا الهدف لم يكن بالهدف البعيد بعدا لا نهائيا ، الذى لا يصل اليه أبدا ، أو لا يمكن الوصول اليه ، انه موجود هنا بالفعل فى كل لحظة ، عندما تشرق أية روحانية حقة ، أو حياة انسانية كاملة . ان كل لحظة من اللحظات تمر منفردة ، غير أن كل واحدة منها لا تعتبر مجرد مسلك للآخرى ، أو وسيلة لها . فلكل محتواها الفريد ومعناها الجوهرى وقيمتها التى لا تضاهى . من هذا يتضح أن هررد لم ينكر بتاتا المعايير فى كل

صورها ، وان كان قد رفض أى معيار يجعل أى شعب أو أى عصر مقدسا ونموذجا للآخرين . وفى هذه المسألة استطاع أن يذهب أبعد من رأى فنكلمان Winckelmann . فبالرغم من نظرته الى الهيلينية كشيء أبدي لا يمكن أن ينسى ، فانه لم يخصها بأية قيمة مطلقة . ففى التاريخ لا شيء يمكن أن يعتبر وسيلة فقط ، أو ذا قيمة نفعية محضة أو يخلو من قيمة فى ذاته . ويقول فى هذا الشأن : « لا أستطيع أن أقنع نفسى أن هناك فى مملكة الله شيئا يعتبر وسيلة محضة ، فكل شيء وسيلة وغاية فى نفس الوقت » (٧) . ولذا علينا ألا نسأل : ما فائدة هذا الكائن فى التاريخ ؟ ان كل كائن موجود لذاته ، وهذه هى قيمته للكل ، فلا يمكن النظر الى أى عضو فى أية منظمة أو هيئة بغير نظر الى الآخرين ، كما أن أحدا لا يوجد لصالح آخر فحسب ، وكما يقول هرذر : « ان نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق ، واعتمدت اليونان على مصر فى نهضتها . وتسلمت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره وهو تقدم حقيقى وتطور متصل . فالعالم مسرح يبين دور الله فى رعاية الانسان على الأرض . وكل شيء يجرى فى هذا المسرح لغاية ما ، بالرغم من أننا لن نستطيع أبدا أن نرى الغاية النهائية . انه مسرح تظهر فيه العناية الالهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متناثرة من المشاهد الفردية » (٨) .

الا أن أى جزء من هذه الأجزاء لا يعتبر مجرد جزء فحسب ، فمعنى الكل يحيا فى كل جزء من الأجزاء . وهذا المعنى لا يمكن أن يبدو الا فى جميع الظواهر مجتمعة . ولا تبدو هذه الظواهر الا فى صورة تعاقب فقط ، فلا يمكن أن ترى كلها مجتمعة . ان العبارة القائلة « نموت ونصير » نكتشف لأول مرة المضمون الحقيقى للتاريخ ، فاهمية هذه الجزئيات الحقيقية قد أصبحت واضحة فقط فى هذا التجزئ وفى فنائها الظاهرى . والذى يرى فى التاريخ ليس مجرد المجرى الخارجى للأحداث ، بل يسعى بدلا من ذلك لرؤية روحه ، هو وحده الذى يستطيع أن يكتشف الروح الكامنة وراء أحجبتها وأقنعتها . انه يستطيع أن يكتشفها فى الألعاب الأولمبية عند اليونانيين ، وكذلك فى الصور البسيطة للنظام الأبوى ، وعند التجار الفينيقيين ، وكذلك عند الرومان المحبين للحرب . ولكن الأشياء سواء أكانت أكاليل غار ، أم مشاهد جماعات مقدسة ، فى سفن التجار ، أو أعلام الماسوريين ، لا يمكن أن تدل على شيء الا فى قلوب الذين اشتهوها ، وسعوا لادراكها ، وحققوا آمالهم ، ولم يطلبوا شيئا سواها . فلكل شعب مركز اشعاع لسعادته فى باطنه وحده ، كما أن لكل كوكب مركز ثقله (٩) .

« أليس الخير موزعا على العالم بأسره ؟ وذلك حتى لا يستأثر عنصر انساني أو بقعة واحدة من الأرض بكل شيء . » لقد قسم الخير ، وتحول الى ألوف من الأشكال ، وتوزع في جميع بقاع العالم ، وفي كل عصر من عصور الزمان . انه « بروتيوس » الخالد ! (*) ومع هذا فما زالت قلوب في الأفق خطط جديدة للتقدم - هذه هي رسالتى الفكرية العظمى « (١٠) . » بهذه الكلمات اهتدى هرذر الى نقطة تحول هامة . فمنها تبدأ النظرة الحديثة الى طبيعة التاريخ وقيمه ، وجرت العادة أن تعتبر الرومانتيكية بداية هذه النظرة ، وأن نرضى لهرذر بدور الممهد للرومانتيكية ونبيها . ولكن هذا الرأي لا يعتمد على أساس . وحقيقى أن الرومانتيكية كانت أكثر فهما للمادة التاريخية من هرذر ، ونتيجة لذلك استطاعت أن ترى التفاصيل بوضوح أكثر ، الا أنه فيما يختص بالنواحي الفلسفية والتاريخية ، فإن النقلة من هرذر الى الرومانتيكية تعتبر نكوصا أكثر منها تقدما . فلم تتكرر ثانية نظراته العالمية الرائعة للتاريخ ، كما أن الرومانتيكية التى بدأت أول الأمر حركة أدبية ، ونمت بعد ذلك وأصبحت حركة دينية ، قد وقعت فى صورتها الدينية فى حبال المذهب المطلق الذى حاربه هرذر ، وكان بنيته ازالة أسسه . ولم تكتف الرومانتيكية بالاشادة بالأحوال فى العصور الوسطى المسيحية ، بل انها اعتبرت هذه الأحوال جنة الانسانية المفقودة ، التى تحن اليها ، وتسعى للعودة اليها . بهذا المعنى تكون « العالمية » مرتبطة بالدين . أما فى حالة اللاهوتى الحر هرذر ، فإن « العالمية » كانت أعظم حرية وأقل التزاما فهى قد تحررت حتى من المسيحية ذاتها . وبالطبع لم يعجب هرذر بجميع العصور بقدر واحد ، فقد كانت له ميوله الواضحة ، ولكنه كان نادرا ما يطلق لأحكامه العنان ، بل يحاول السيطرة عليها عن طريق النقد . وعندما كان يعجز عن الإعجاب ، كان يحاول أن يكون عادلا ، وقد بدت له العصور الوسطى فى حداثته كعصر « بربرية قوطية » متمشية مع انحرافات الذوق الكهنوتى والقوطى . وحتى فى كتابه « من فلسفة التاريخ الى الحضارة الانسانية » Auch eine Philosophie der Geschichte Zur Bildungden Menschheit الذى نشر فى ١٧٤٤ ، فانه لم يعدل عن هذا الرأى عدولا له أهميته ، وإن كان فى هذا الكتاب لم يستطع انكار ضرورة النظر نظرة عادلة منصفة الى هذه البربرية بكل آثارها فى الحياة والفكر والمعتقدات . وفى هذا يقول : « ان روح العصر منسوجة ومتصلة بجميع الخصائص المتنوعة : كالشجاعة والزهد والمخاطرة والشهامة

(★) بروتيوس Proteus اله بحرى كان يستطيع أن يغير شكله وفقا لارادته .

والطغيان والعظمة . انها تمزج جميع هذه الخصائص في الكل ، الذى يبدو الآن كطيف ، أو كفترة انتقال رومانتيكية حافلة بالمخاطرات بين عصر روما وعصرنا الحالى . وان كانت قد بدت فى وقت ما طبيعة كما بدت فى وقت ما واقعا (١١) .

وأكثر من ذلك اثاره للانتباه - وان بدا اللوهلة الأولى محيراً ومتناقضاً - اتجاه هررد نحو عصر الاستنارة . فقد بدا خصماً عنيفاً لزهو هذا العصر بالعقل ، أى بالوعى الذى يجعلنا نشعر بأننا قد أصبحنا على علو شاهق يحملنا على ازدياء العصور الماضية . وهاجم القرن الثامن عشر لأنه قد طبع على جبينه كلمة « فلسفة » وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال الانسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى ، وشوه كل تقدير لها . ولكن بغض النظر عن عدائه العنيف ، فانه كان أميناً ومحايلاً إلى درجة ساعدته على انصاف الاستنارة فى مجالها . فهي تعنى عنده الكثير مادامت تتصف بالحكمة الكافية التى لا تجعلها تلغى أنها كل شيء . وقد اختلف فى هذه المسألة عن روسو ، الذى كان مديناً له بفضل كبير ، وكان له عظيم الأثر على نشأته . ولذا فان تسمية هررد « بروسو الألمان » (١٢) تستند الى أساس سليم .

أى روسو الذى لن يستطيع العالم فهمه أبداً .
ان ميزان الانسانية العظيم لا يخطئ فى يديك .
أنت تزن كل ما هو دقيق ، وان كان الآخرون لا يرضون بأوزانك .
أنت تزن التاج الذهبى وأكاليل الغار البراقة .
أنت تزنها ، انها أثرة ! .. انظر الى الآلهة انهم ينحنون اليك .
أنت حكيم زماننا ، وأنت منقذ شرفنا (١٣) .

هكذا كتب هررد فى احدى قصائده شبابه (١٤) ، ولكنه لم يشعر بحالة الرغبة الى العودة الى الطبيعة الا فى مستهل حياته فقط ، فقد استطاع بعد ذلك التغلب على التشاؤم التاريخى والفلسفى الخاص بهذه السنين ، وحل مكان الانكار أكثر التأكيدات رسوخاً . ولنتأمل قوله: « فى كل عصر يسعى العنصر الانسانى نحو السعادة ، ولكن بطريقة مختلفة . ونحن الآن فى زماننا نتردى فى هوة المبالغة ، عندما نثنى مثل روسو على العصور التى لم يعد لها وجود ، والتى لم يكن لها وجود . فانهضوا ، وأثنوا على فضائل عصركم » (١٥) .

هذا الهدف الذى رسمه هررد لنفسه فى شبابه المبكر ، وفى أيام انتاجه المتدفق ، قد استطاع أن يحققه فى حياته . وان كان هذا

التحقق قد تم في صور متناثرة في عدة نواح . فقد تسنى له أن يصبح « رسول فضائل عصره » ليس بأى معنى أخلاقى أو دينى ، بل بمعنى فكرى محض . فقد أرشد عصره الى بعض قواه الأصيلة ذات الأثر العميق ، والتي كانت الى هذا العهد فى سبات عميق . وعندما فعل ذلك فإنه أصبح مرشدا للمستقبل كذلك . وكان على الفكر التاريخى والكتابة التاريخية التى أعقبت ذلك أن تختار فى الغالب وسائل أخرى ، وأن تخضع لميول مختلفة تماما عن ميوله ، غير أنه جيشما يصادفنا فهم حى وتفسير روجى للتاريخ ، فمن الضروري أن نرجع ذلك الى هرردر .

والأول وهلة يبدو وكأنه لا يمكن أن يؤخذ تعارض خاد مثل الذى بين طريقة هرردر الذاتية فى النظر الى التساريخ وبين موضوعية « رانكه » الصارمة . فقد كان هدف « رانكه » الوحيد هو أن يبين « كيف حدث التاريخ بالفعل » ، وكان يفضل « محو نفسه كذلك » حتى يجعل صوته الأحداث التاريخية والقوى الجبارة للعصور وحدها مسموعا . وكان مثل هذا المسلك غير ممكن لهرردر ، لأن منهجه كان بحاجة الى فهم تعاطفى للحياة الباطنية للآخرين . ولم يستلزم هذا الاستبصار التعاطفى محو النفس ، بل حشد قواها وتوسيع مداها . وهرردر لا يمكنه أبدا أن يحصر ذاته ولا يمكنه أبدا أن ينكرها . لقد كان مثل فاوست ، يبقى تضخيم ذاته حتى تضم الكون ، وذلك لكى يتمتع نفسه بكل ما يخص عالم الانسان بأسره . وبخلاف هذا الاختلاف فى الشخصية والميول الرئيسية ، فإن هرردر مع ذلك قد أثر فى رانكه أقوى تأثير (١٦) . فان ملاحظة رانكه الشهيرة الخاصة بأن كل عصر يتبع « الله مباشرة » ، وأن قيمته لا تعتمد على ما قام بتحقيقه ، بل على « وجوده وعلى ذاتيته » ، تكرر بوضوح ، وفى صورة خصبة الاعتقاد الأساسى الذى دافع عنه هرردر فى مؤلفه الأول الكبير عن فلسفة التاريخ (من فلسفة للتاريخ الى الحضارة الانسانية) *Auch-eine Philosophie der Geschichte Zur Bildung der Menschheit* .

وقد تشبث رانكه تشبثا قويا بكلمات هرردر عندما كتب أن جميع الأجيال تتساوى فى مكانتها عند الله ، وأن المؤرخ مطالب بأن يرى الأشياء بهذه الطريقة .

ولذا ، فليس هناك توقف فى الاستمرار بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أى بين الاستنارة والرومانتيكية . بل هناك فقط اتجاه تقدمى يودى من « ليبنتز » و « شافيتسبرى » الى « هرردر » ومنه الى « رانكه » .

وقد ذكر « فريدرش ماينكه » فى محاضراته لتخليد ذكرى رانكه ،
أن أحدا لن ينال كثيرا من قدر رانكه ، اذ قال : ان المبادئ التى جعلت
كتابته التاريخية حية ومثمرة وهى : الشعور بالفرد ، وبالقوى الباطنية
التي تشكل الأشياء ، وبتطورها الفردى الخاص بها ، وبالأسس العامة
للمحياة التى تجمع بين كل هذه العناصر - هذه المبادئ - قد تمت بفضل
جميع المحاولات التى قام بها العقل الألمانى خلال القرن الثامن عشر . وقد
عاونت أوروبا بأكملها فى قيام هذه المبادئ . فأعان « شافيتسبرى » الحركة
الألمانية عونا فكريا قيما بفضل نظريته عن الصورة الباطنية، كما أن ليبنتز
فى نفس الوقت فى ألمانيا قد استطاع - بواسطة نظريته عن « الموناد » وبفضل
عبارته « التعاطف العالمى » - اشعال النار ، التى اتقدت بعد ذلك
عند الشباب هرذر ، واندلعت فى النهاية عندما استخدم عبارة ليبنتز ،
واكتشف فردية الأمم الممتدة الجذور فى أرض الحياة بأكملها التى تخص
الجميع ، وتنتسب الأمم كلها إليها انتسابا إليها (١٧) .

الفصل الثانى

الرومانتيكية وبداية العلم النقدى للتاريخ نظرية الأفكار التاريخية : نيبور ورانكه وهمبولت

لا يمكن انكار دور الرومانتيكية فى جعل التفكير التاريخى مشمرا الى درجة غير عادية . ويعتبر ما تحقق فى هذا الشأن من أهم النتائج الفكرية التى حققتها الرومانتيكية . ولكن ليس من السهل تحديد الدور الذى كان لها فى هذا السبيل . فالآراء الخاصة بالأهمية الفعلية لتأثيرها تتضارب تضاربا كبيرا . وحتى فى الوقت الحاضر ، ما زال هناك تعارض من عدة نواح بين الآراء والأحكام الخاصة بقيمتها . ولذا فاننا نجد مقالين فى كتاب عن تاريخ العصور الوسطى والعصور الحديثة ينتهيان الى نتائج متعارضة تماما . المقال الأول كتبه « فون بيلوف » (١) ، وهو دفاع مطلق عن الكتابة الرومانتيكية ، وهو بحق مناصرة تامة لها ، فقد نسب اليها كل ما كتب فى القرن التاسع عشر ، وحسب من نتائجها الروحية . وكلما ابتعد التاريخ عن اتباع آراء الرومانتيكية الرئيسية ، اعتبر أنه قد أصبح معرضا لخطر الانحراف الى أى طريق غير مألوف كالمادية مثلا ، أو وجهة النظر الاجتماعية ، أو التفسير الوضعى كما ظهر فى فرنسا تحت تأثير « كونت » . ولذا أصبح من الواجب أن تكون صيحة المعركة للكتابة التاريخية الحديثة « عودوا الى الرومانتيكية » ، وقد دافع « فون بيلوف » عن هذا الموقف بتبصر عظيم ووضوح ، وبأقصى قدر من التعصب فى الوقت نفسه . أما المقال الآخر فهو لـ « فيتر » الذى قدم صورة مختلفة تماما ، أنكر فيها انكارا مطلقا أية قدرة للرومانتيكية على بلوغ المعرفة التاريخية الموضوعية . فقد حاول أن يثبت أن الرومانتيكية قد طرقت عالم التاريخ وفى جعبتها أفكار محددة قد سبق تصورهما . ولهذا السبب لم تستطع قط أن تحقق أى فهم غير متحيز للأحداث . وأعمت نظرييات « الروح القومية » و « التطور العضوى » ، والإسراف فى تقدير « غير المعلوم » الذى

اعتبر فى مرتبة أعلى بكثير من « المعلوم » - كل المتمسكين بهذه النظرة من البداية ، وجعلتهم لا يدركون النواحي الهامة فى الأفعال التاريخية . فلم تنكشف لهم قط العوامل المتنوعة والمتعددة الجوانب التى تقرر التاريخ ، « ولم تتسق مع الكتابة التاريخية نظريتهم الدجمائية التصور التى تعتمد على طائفة من فروض الرومانتيكية غير المبرهنة وتعميماتها غير الناضجة ، وذلك لأنها قد تمت على يد أناس لم تكن لديهم سوى دراية ضئيلة بالتاريخ » ، فأصبح الرأى التاريخى السياسى الرومانتيكى بغير فائدة على الإطلاق .

فما الذى نستطيع أن نستنتجه من هذا الاختلاف البين فى الرأى بين اثنين من الباحثين مثل « بيلوف » و « فيتر » اللذين كانا يعرفان تطور الفكر التاريخى الحديث معرفة تامة ، وتتبعاه فى جميع مراحل الواضحة : يتضح على الفور أنه لا يمكن قبول رأى فيتر بمجرد ترك المجال الضيق للكتابة التاريخية والنظر الى تطور العلوم الانسانية - Geisteswissenschaften فى القرن التاسع عشر ، فقد أظهر الاتجاه الذى تم هناك بوضوح تأثير الأفكار الرومانتيكية الدائم بل والحاسم فى كل مجال . فقد أثرت هذه الأفكار تأثيرا واضحا على ما قام به « شليجل » A. W. Schlegel فى تاريخ عالم الأدب ، وما حققه الأخوان « ياكوب وفيلهلم جريم » فى عالم اللغة الألمانية ، وما أنجزه زافينى Savigny فى تاريخ القانون . وربما يكمن فى هذه الآثار أهم ما حققته الرومانتيكية وأخلده . ولو لم يكن لديها أى شئ سوى الشعور بما هو معجز وخارق للعادة ، والاهتمام بالماضى والمغزى مما كان موضع فخرها ، ويعتبره أوصارها من الكتاب عادة أفضل خصائصها وأكثرها جوهرية - لما أمكنها الثبات طويلا فى العالم الثقافى . ويرجع ثباتها فى كل من الأدب والتاريخ الفكرى العام الى أنها كانت كذلك بحثا فى المعرفة ، وأنها قدمت أداة خاصة بها ، هى أداة النقد التاريخى الحديث . فى هذا السبيل عملت الرومانتيكية جنبا الى جنب بجوار أفكار الاستنارة المحترقة احتقارا جما . من هذا يتضح وجود طريق مباشر ومستمر ومتصل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهناك صلة بين بايل Bayle وفولتير من القرن الثامن عشر ، ونيبور ورائكه من القرن التاسع عشر . ويتحتم علينا أن نشيد بمزايا الرومانتيكية الباقية . فقد ظلت آثارها يانعة فى عالم علم الحضارة ، حتى بعد أن خبا بريقها الشاعرى ، وذبلت « زهرة الرومانتيكية الزرقاء » . وقد تبدو هذه الاشادة متناقضة مع النظرة التقليدية التى ينظر بها الى الرومانتيكية : فإى نهضة وازدهار يمكن أن تتوقع من رؤية

الى العالم Weltanschauung تبحث فى الأماكن المظلمة بدلا من المضيئة وتشعر بالرضى عند قيامها بذلك ؟ • وما الذى يتوقعه التاريخ من مزاج يرفع من شأن الأسطورة ويمجدها ، ويحاول التثبيت بالنظرة الخرافية والدينية الى الأشياء ؟ • رغما عن هذا ، فقد أقامت أفضل العقول فى العصر الرومانتيكى حدا فاصلا بين العلم والأسطورة • ولذا فمن يقرأ تعقيب أوجوست فيلهيلم شليجل على « أغان ألمانية قديمة » للأخوين ياكوب وفيلهيلم جريم سيظن أن الذى كتب هذا التعقيب هو أحد طلائع الرومانتيكية • لأن المقال يفرق تفرقة قاطعة بين المصادر التاريخية من ناحية ، والمصادر الخرافية والشاعرية ، أو الأسطورية من ناحية أخرى • فكل التاريخ الموثوق به ، وفقا لرأى شليجل يعتمد على مثل هذه التفرقة • وقد وجه شليجل اللوم الى الأخوين لأنها فشلا فى أحوال كثيرة فى فصل الخرافة فصلا كافيا عن التاريخ الحق ، ولأنهما أسبغا على الخرافة شرفا ، يعنى الاعتراف به الشك فى أكثر معارفنا دقة ورسوخا •

ويقول شليجل : « ان جميع الحقائق التاريخية تتضمن السؤال البسيط الخاص بهل حدث شيء معين بالفعل أو لم يحدث ، وهل اتبع هذا الشيء الوسيلة التى ذكرت ، أو أنه قد تم باتباع وسيلة أخرى • ولا يمكن أن تكون الروايات المتناقضة حقيقة مما فى نفس الوقت • ويساء الى الخرافة ذاتها بتحميل مقصودها جميع الأشياء الزائفة غير المعقولة أو الحمقاء التى يذكرها الراوى • فليس لكل الأفكار الخاطئة أصل • فهناك أوهام غير مستلزمة تماما ، وأكاذيب غير شاعرية • غير أن الأخوين جريم يتحدثان حتى فى القصص وحكايات الأطفال عن الروح القديمة للخرافة وعن التقاليد الأكثر تأخرا ، أو عن الأسطورة ، وعن الطبيعة الأسطورية للكل » •

وقد طالب شليجل بالاضافة الى هذا النقد بصفة خاصة بأساس لغوى أكيد لبحث السجلات الأدبية • ويقول فى هذا الشأن : لا يمكن تكرار القول على الدوام بأن نجاح البحث فى العصور القديمة للغة العامية يتسنى فقط اعتمادا على النقد والتفسير • فكيف يتيسر ذلك بغير معرفة دقيقة بالنحو ؟ • وقد بين أن ما قام به الأجانب حتى ذلك الوقت من أجل القواعد الألمانية ، كان أكثر بكثير مما أنجزه الباحثون الألمان (٣) • ويبدو أن هذا هو ما ألهم ياكوب جريم لكتابة كتابه عن النحو الألمانى • وربما كان لمقال شليجل فضل حثه على القيام بمهمته الحققة الخاصة بدراسة اللغويات التاريخية (٤) •

وتأثير النزعة الرئيسية للرومانتيكية على نيبور أكثر جدارة بالملاحظة . وقد أشعرت الرومانتيكية بالسمة المتميزة للتفكير الأسطوري وأهميتها ، ولكنها دفعتنا الى وضع حد قاطع بين الفكرين الأسطوري والتاريخي الحق . وأكثر من ذلك أنه أدرك وجود اختلاف رئيسي بين المصادر المختلفة للمعرفة التاريخية ، كما أدرك أنه لا يمكن الاهتداء الى وجهة نظر مدعمة تدعيها تاما الا اذا وضع هذا الاختلاف على الدوام نصب الأعين . وقد استطاع نيبور أن يفصل الأساطير فصلا واضحا ودقيقا عن الواقع التاريخي ، لأنه فهم الأساطير فهما عميقا . ولذا يعتبر فهمه الواضح للشعر والدين - الذى يرجع الفضل فيه الى الرومانتيكية - هو نقطة انطلاقه التى انطلق منها لاكتشاف صورة جديدة للتفسير التاريخي . وكان يؤمن بأن أية ملحمة رومانية ظهرت فى بداية عهد الرومان تفوق فى روعة خيالها وعمقها أى شئ كتبه روما فى عهدها المتأخر (٥) . ولكنه رأى التاريخ الفعلي لروما من ناحية أخرى ، فهو لم يرض عن الخلاص من التقاليد الخرافية الرومانية جملة واحدة ، بل أراد أن يضع مكانها شيئا انشائيا وإيجابيا . فقد أراد توضيح تاريخ الشريعة الرومانية بدلا من الاكتفاء بذكر أحداث التاريخ الرومانية المحققة تحقيقا جزافيا مشكوكا فيه . وتصور تاريخ روما مكونا بصفة رئيسية من نضال دستوري كبير بين الأشراف والعوام . وهو النضال الذى تمتد جذوره الى الخلافات بين الغزاة والمنهزمين . ونظر أول الأمر الى المشكلات الاجتماعية والسياسية ، والروابط التى تربط النظام الرومانى بنظام (٦) توزيع ممتلكات الأرض . وبهذه الوسيلة ، ميز المظاهر من الواقع وتحررت ماهية الأحداث التاريخية من أحجية الرموز الغيبية والشعرية ، التى أحاطت بها ، وأخفت معالمها أثناء انتقالها عبر العصور . ولم يكن عبثا ، أنه أثناء تلقيه العلم ، كان يميل الى الفلسفة النقدية (٧) ، التى ألهمت مؤلفاته حتى بعد أن هجر الفلسفة المجردة وميتافيزيقية التاريخ ، وانقطع انقطاعا تاما الى البحث التاريخي .

هناك فقرة ذات ملامح مميزة وملحوظة عند نيبور ، وهى تعبر تعبيرا تصويريا عن هذا المثل الحديث الظهور الخاص بالمعرفة . فقد شبه نيبور المؤرخ برجل فى حجرة مظلمة ، اعتادت عيناه تدريجيا على الظلام ، وأصبح بإمكانه ادراك أشياء لا يستطيع من دخل هذه الحجرة فى التو أن يراها ، وربما صرح لذلك بأنها غير مرئية (٨) ، ولا يخامرني شك فى أن نيبور عندما كتب هذه العبارات كان يفكر فى تشبيه أفلاطون الرمزي للكهف ، وان كان قد جعل له معنى مغايرا تماما . فقد كان أفلاطون مقتنعا بأن من ترك الكهف ، ورأى نور النهار ، ولم يعد مرغما على رؤية أشباح صرفة، بل

يستطيع الاهتداء الى المعرفة الحققة - أى الهندسة ومعرفة الأبدى - لن يعود الا مرغما فقط الى رؤية الأسباب ، وسيرى أنه من العبث مناقشة رفاقه فى الأنواع المختلفة للظلال ومعناها . ولكن نيبور أراد أن يطلق العنان لهذه الرغبة الخاصة بتفسير مثل هذه الأشياء ، كما أراد تنميتها وتهذيبها الى أقصى حد . وقد أشار مرة الى أن عمل المؤرخ « يتم فى الخفاء » . فعلى أى شئ يعتمد هذا الاختلاف فى طريقة التفكير بين أفلاطون ونيبور ؟ واضح أن موضوع المعرفة عند نيبور كان مختلفا عن موضوع المعرفة عند أفلاطون . وفى الوقت الذى اقتصر فيه أفلاطون على « الوجود الخالص » كموضوع للمعرفة ، وأكد فيه أن كل معرفة لا تتجه نحو هذا « الوجود الأبدى » خاطئة ، كان نيبور موقنا بأن معرفة الصيرورة ليست مستطاعة فحسب ، بل انها الصورة الوحيدة للمعرفة الانسانية اللازمة لوجود حى ومتقدم . ولذا فعلى الانسان أن يرعى هذه الملكات التى تجعل واقعية هذا التقدم واضحة أمامه ، وعليه أن يكون قادرا على اكتشاف الصورة المحددة فى السحر وفى الغسق . ومن المؤكد أنه لا حق لمن عجز عن القيام بذلك فى أن يكون مؤرخا .

فالمؤرخ بخلاف المنطقى لا يستطيع أن يترك عالم الظواهر من ورائه . انه فى هذا العالم دائما محاط بالمظاهر ، ومهمته هى أن يعلو عليها ، وأن يكون قادرا على فهمها ، وذلك بوضع منهاج دقيقة لفصل الظواهر الفعلية من الحداع والأوهام ، أثناء اكتشاف طريقه خلال عالم الخرافة والتقاليد الخرافية . والذى أراد نيبور أن يحققه هو أن تنبعث من جديد صورة للوجود الذى طمسته أنقاض الماضى ، وأن نستطيع استخلاص الحقائق فى الحديث أو القديم - أى أن نميز بين الرواية المأثورة وما له « بريق بلاغى » (٩) ، ولم يشك قط فى أن الذى يستطيع القيام بهذه المهمة هو المنطق التاريخى . وبذا أمكن التغلب من ناحية المبدأ على « اللاعقلية » التى تدعو لها الرومانتيكية عادة . انها لم تكن أكثر من صيحة معركة أو عبارة جوفاء موجهة الى اعتداد العقل بنفسه فى عصر الاستنارة . ولكن لا يمكن أن ينبجم عنها أية نتيجة علمية فعالة جديدة . فلن يتحقق أى تقدم الا اذا تحررت قوى جديدة للعقل ، وأفسح الولع بالماضى والاستغراق الحدى فيه الطريق أمام نقله تاريخى واع يوثق به .

كان هذا هو العمل العظيم الذى حققه رانكه ، الذى كان تلميذا لنيبور . فان نيبور هو الذى قدمه الى التاريخ . وتسنى لرانكه أن يدرك بوضوح من خلال المثل الذى قدمه أستاذه - كما أوضح فيما بعد - أنه لا يزال من المستطاع تقديم كتابة تاريخية عظيمة فى العصر الحديث .

ومن الممكن تحديد مرحلة تطوره التي استطاع فيها التغلب على حساسيته الرومانتيكية ، والتي وضع فيها مثلاً جديداً للمعرفة الايجابية ، بكل دقة . فقد قرأ عن لويس الحادى عشر وشارل الشجاع فى رواية (سكوت) *Vucentin Durward* وقرأ بعد ذلك قراءة مستفيضة عن الصراع بينهما فى المؤلف التاريخى الذى كتبه *Philippe de Commine* . وكتب رانكه الى أخيه أنه وجد أن هذا المؤلف التاريخى أفضل من القصة ، وأكثر طرافة منها . وصمم من فوره على استبعاد كل الاختلاقات والخيالات من مؤلفاته ، وعلى التزام الحقيقة التزاماً كلياً . وقام رانكه بتفسير ما شعر به نيبور تفسيراً قوياً بأن ذكر أنه عندما يلقي المؤلف بقلمه عند انتهائه من الكتابة ، فعليه أن يكون قادراً على أن يشهد أمام الله بأنه لم يكتب إلا ما كان حقيقياً ، أى أفضل ما يمكن كتابته اعتماداً على معرفته ، وبعد أكثر الأبحاث خلاصاً (١٠) .

وأما أن هذا كان شيئاً جديداً لدى كثيرين من مثلى التاريخ الرومانتيكى ، فواضح من الاستقبال الذى قابل به مؤرخ مثل « هينريك ليو » مؤلفات رانكه الأولى . فعندما نشر رانكه مؤلفه الرئيسى الذى انتقد فيه انتقاداً لاذعاً « جويكشاردينى » صرح « ليو » بأن مثل هذا النقد غير مجد ، وأن كتاب «جويكشاردينى» سيحتفظ بأهميته أمداً طويلاً ، بعد أن يختفى رانكه فى زوايا النسيان الذى يستحقه بجدارة . ومن المؤكد أن (ليو) قد أراد ألا يفسد نقد رانكه المتعة الجمالية (الاستطائية) التى شعر بها من قراءة (جويكشاردينى) وكان على استعداد للتضحية بالحقيقة التاريخية فى سبيل هذه المتعة . ولكن مثل هذه الآراء والمعايير قد فقدت كل أهميتها عند رانكه . فالشئ الوحيد الذى أصبح يعترف به هو سيطرة الموضوعية الصارمة . وأصر مثل نيبور على أنه ينبغى على المؤرخ ألا يضيف لمادته شيئاً بقصد زيادة سحرها الجمالى ، أو سعياً وراء أحداث تأثير بلاغى براق . وفى الوقت الذى صرح فيه ليو بأن (جويكشاردينى) قد نجح فى تصوير الهزات الروحية للحياة ، ولذا فإن مسألة تمثيل كل سطر كتبه للحقيقة قليلة الأهمية ، كانت مثل هذه التفرقة بين الحياة (والحقيقة) غير مفهومة لرانكه . فانه كان لا يهتدى الى الحياة التاريخية الا عندما ينجح فى التنفيذ الى الحقيقة التاريخية . وقد كرس كل شئ لخدمة هذه المهمة الوحيدة . وبهذه الوسيلة وحدها تسنى له الخلاص من الاستطائيقا الرومانتيكية والميتافيزيقا وأمكنه كتابة تاريخ يعتمد على أساس منهجى جديد .

وبدت الآن مسألة امكان المعرفة التاريخية وأحوالها فى ضوء جديد . فلأول مرة أمكن تقديمها بوضوح تام ودقة . وبالطبع لا يمكن أن تجيب

كلمة واحدة فقط على هذه المسألة ، حتى لو كانت صادرة عن رانكه . وعلى المرء ألا يتوقع الكثير من الأحكام الشخصية التي حاول رانكه أن يصوغ فيها نظراته عن طبيعه التاريخ ومهمة المؤرخ . وواضح أن عبارات رانكه المذكورة تفتقر الى التحديد ، كما أنها تشير الى المشكلة أكثر من استطاعتها الامساك بها بعمق . وحتى ملاحظته الشهيرة الخاصة بأنه يود أن يستبعد الذات تماما ، لكي يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه فانها نتصف بالنقص كذلك . فهو قد افترض في هذه الملاحظة وجود صلة بين الذات والموضوع . ولكن هذه الصلة مشكوك فيها الى أبعد حد من وجهة النظر الابستمولوجية ، وهي تبدو أكثر إثارة للمشكلات عندما يكون هذا الموضوع هو التاريخ وليس الطبيعة . ففي العلوم الطبيعية نفسها عندما يتضح لنا تكوينها الحقيقي ، فاننا ندفع دفعا لا مفر منه الى ملاحظة أن المعرفة لا يمكن أن تفهم ببساطة كتمثيل ، وأنه لا يوجد موضوع يعرف بهذه الطريقة . فيجب الاعتراف بمشاركة (الذات) وعلينا أن نذكر أن هذه المسألة ذات قيمة ايجابية لكل معرفتنا بالطبيعة ، وأنها ليست مجرد تحديد ضروري . وأن القضية التي قدمها كانط بالكلمات الآتية وهي : « أن الذي يعرف قبلنا في الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها » ، ستظل صائبة حتى في مجال الرياضيات والعلوم الرياضية . ولذا فان الفضل في الثورة التي تحققت في منهج التفكير في عالم الطبيعة يرجع الى هذا التصور وحده . ابحاث في الطبيعة (دون أن تعزو ذلك للطبيعة) عن كل ما أشار به العقل نفسه - وحتى اذا كان على العقل أن يتعلم كل ذلك من الطبيعة ، فانه باعتماده على نفسه لن يستطيع أبدا معرفة أى شيء عن الموضوع . واذا كان هذا الكلام صحيحا بالنسبة لعلم الطبيعة ، فانه صحيح كذلك الى حد كبير فيما يتعلق بالتاريخ . ففيه تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظري وافتراضاته السابقة . ولكن يضاف اليها عوامل أخرى تعلن عن ذاتها باستمرار كفرادية المؤلف وشخصيته . ولن يتم بغير هذه الذاتية أى بحث تاريخي فعال ، أو كتابة تاريخية . ومن ثم فان مشكلة الحقيقة التاريخية التي صاغها رانكه في صورة جديدة ودقيقة ، والتي تعتبر مسئولة عن ثورته في الكتابة التاريخية تتمخض في الحقيقة عن تقرير الدور الذي يلعبه (العامل الشخصي) وتحديده . وفي هذه المسألة يعارض رانكه كل نوع من الانحياز الى الميسكر Parti pris ، وأى دفاع عن أى برامج سياسية وقومية ودينية محددة ، ويرفضه . فقد وصف أولئك المؤلفين الذين خضعوا الى مثل هذه النزعة ، بأنهم كتاب نشرات للدعوة . ولهذا السبب فقد أقدم بعد ذلك على انكار أى حق (لترايتشكه) في لقب مؤرخ ، ووصف بحق الأجزاء التي قرأها من تاريخ ألمانيا لترايتشكه حينئذ بأنها مجرد نشرات تاريخية للدعوة قد كتبت في أسلوب براق (١١) .

وقد قيل ان التاريخ كان عند ترايتشكه مجرد منصة للخطابة ، وانه قد استخدمه للمجاهرة بمطالبه السياسية . فهل كان امتناعه عن الرجوع الى وثائق المحفوظات البروسية لأنه خشى أن يتعرض رأيه المفضل عن السياسة البروسية للمتاعب ؟ (١٢) . من الطبيعي أن يبدو أى اجراء من هذا القبيل عند رائكه ليس فقط كخطيئة فادحة تتعارض مع روح الحقيقة التاريخية بل كتعبير عن الضعف الشخصى ، لأن معناه عنده هو النقص فى « ارادة المعرفة » ، فقد كان كل شئ شخصى عند رائكه نفسه - سواء أكان من الأمور التى لم يستطع قمعها ، أم ما تسنى له قمعها فعلا - فى خدمة « ارادة المعرفة » وحدها وقد تخلل هذا الطابع أبحاثه ، وبعث الحيوية فيها وألهمها غير أنه لم يسمح لهذه الجوانب الشخصية قط بأن تقرر سلفا النتائج التى سوف يؤدى إليها البحث .

واعتمدت فكرة الموضوعية التاريخية لرائكه على مثل هذا الفصل بين الشخصى والواقعى ، وكان اهتمامه بالأحداث التى وصفها فى كل مجال جليا لا يمكن الخطأ فيه . وان كان لم يعبر عن هذا الاهتمام قط فى صورة ذاتية محضة أو شخصية . وفى رأيه أن التاريخ ينبغى ألا يكون نهدييا أو توجيهيا بطريقة مباشرة . فهو يستطيع أن يحقق أهدافه الخاصة بالتهذيب والتوجيه بطريقة أفضل كلما قل سعيه المباشر وراء هذه الغايات . فهو قادر على التوجيه اعتمادا على صورته البحثية من خلال الوقائع والأفكار دون حاجة الى معونة يقدمها المؤرخ على الدوام فى صورة تعليقات . ولم يكن لرائكه نظير فى هذا الفن ، وان كان لم يتيسر له الاستفادة بمناهج للبحث قد تقدمت بعد ذلك . وفى رأيه أنه يجب أن يكون مكان رائكه فى هذا المقام الى جانب العظماء ، ليس فقط فى مجال الكتابة التاريخية ، بل فى مجال الدراسات بوجه عام كذلك . قال جوتيه : « ان ما يطلب من العبقري أولا وآخرها هو حب الحقيقة » (١٣) . وفى المشل الخاص برائكه ، علينا القول انه قد اتصف بهذه الصفة اللازمة كقلائل من الكتاب الموهوبين . ومن وجهة النظر هذه ، يمكن أن توضع مؤلفاته فى التاريخ على قدم المساواة مع تلك التى تعزى الى جوتيه فى عالم الدراسات الطبيعية . ويقول جوتيه عن نفسه : « قد برهنت كل حياة فكرى الباطنية أنها أداة حية للاكتشاف (eine lebendige Heuristik) » . فهى أولا تجعلنى أعرف قانونا غير معروف ، ثم تدفعنى الى تأييده بالبحث فى العالم الخارجى » (١٤) . وكان بحث رائكه بالمثل ملهما وموجها لفهم مثل هذه القوانين غير المعروفة . والذى جعل مؤلفاته تتصف بمثل هذه الصفات ، وأعطاها قيمتها الفكرية ليس هو المادة الموضوعية التى استطاع تنظيمها بالرغم من وفرتها ، وانما اعتماده الى قدر كبير على التفسير الحيوى

ووسيله البحث التى استخدمها ، وعدت من أجل هذا نموذجا للبحث التاريخى .

فالكتابه التاريخيه العالميه لا يمكن أن تتقدم تقدما حقيقيا الا اذا اعتمدت على مثل هذا المثال من المعرفة . وليس من شك فى أن الأفكار القوميـه والدينيه قد ظلت تلهم هذه الكتابه التاريخيه ، ولكن هذه الأفكار لم تعرقها سواء فى اختيار الموضوع ، أو فى اصدار الأحكام . وتسنى لرائكه بفضل هذا المثال أن يصبح مؤرخا لجرکه الاصلاح الدينى ، وكذلك مؤلفا لكتاب عن البابوات ، وإن كان « بنديتوكر وتشه » قد قال عن هذا الكتاب الأخير : « ان اليسوعيين كانوا على حق عندما احتجوا عليه . ووفقا لعبارته : « البابويه اما أنها كما تدعى منظمة الله المتجسده ، أو أكذوبه » . وليس هناك مجال للتحفظات المهبذه بهذا المقام . اذ لا يوجد بديل ثالث (١٥) « Tertium non Datur » ومثل هذا الحكم يسيء فهم سمه عمل رائكه . فانه لم يكن بأى معنى من المعانى بالمشاهد الذى لم يتأثر ، أو اللأدرى أو الشاك كما صور كثيرا . فكل صفحه من صفحات كتابه « التاريخ الألماني فى عهد الاصلاح الدينى » تشهد بأنها قد كتبت بعد شعور بأعمق المشاعر للأحداث ، وبعد ادراك لا شك فيه فى اتجاهه نحوها . كما أنه لم يمنع نفسه من اصدار الأحكام الأخلاقيه . فكتب مثلا عنه وصف عصر الملك لويس الرابع عشر :

« كيف ينبغى أن يكون الموقف السياسى العام ، بعد أن دفع الملك بواسطه أحد قضائه فى « ميتس » الى الموافقه مرغما على انشاء المجلس الاتحادى ، الذى جر اليه كبار الأمراء ، لتقرير حقوقهم الخاصه فى الأرض والناس ، وهى الحقوق التى ضمنتها المعاهده وكأنها مسائل حق شخصى ! ... كيف كان ينبغى أن تكون حالة الامبراطوريه الألمانيه عندما سمحت بتر ستراسبورج بالقوة وبطريقه تتنافر مع طبيعه الأمور . فأى شئ تبقى بعد ذلك ، لم يسمح الملك لويس الرابع عشر لنفسه بالقيام به (١٦) ؟ » .

ولكن رائكه أراد قبل أن يصدر حكمه أن يتأمل ، وكان يستطيع التأمل فقط . عندما يطمئن الى الاهتداء الى موضع مناسب يساعده على فحص كل ما حدث فى التاريخ . فالتاريخ لم يكن عنده مجرد سلسله من الأحداث المنعزله ، بل كان أحداثا محكمة ، متبادله التأثير ، وصراعا محكما بين القوى الروحيه . وكان لكل من هذه القوى معنى محددا عنده . وقد رضى عن تسميتها « بأفكار الله » ويتضح من هذه النظرة الديناميكيه أن المؤرخ الذى لا ينجح فى اعاده بعث جميع القوى بأكملها لن يستطيع أن

يتحقق من وجود أية قوة منها • فأية قوة لا تعتبر شيئا مذكورا ، عندما لا توجد القوة المناهضة لها التى تؤكد ذاتها تجاهها والتى تعمل الى جانبها •
« فالتاريخ لا يقدم مشهدا لأحداث صرفة ، كما يبدو للوهلة الأولى • كما انه ليس مشهدا للدول والشعوب القائمة بالغزو أو الهجوم ويخلف بعضها البعض ••• وهناك فى الحقيقة قوى • انها قوى روحية فى الحقيقة تفيض بالحياة • وهى قوة خلاقة ••• انها الحياة نفسها • وهناك طاقات أخلاقية نراها وهى تقوم بدورها فى التاريخ • ولا يمكن لهذه الطاقات أن تعرف ، أو أن تفهم فهما مجردا ••• بالرغم من أننا نستطيع أن نراها وأن ندركها • ويستطيع أى شخص أن يدرب نفسه على الشعور بوجودها • انها تنمو وتسيطر على العالم ، وتظهر نفسها فى كثير من الصور المتنوعة • كما أنها تتحدى بعضها البعض ويحد بعضها البعض ويتغلب بعضها على بعض • ويمكن السر الكامل لتاريخ العالم فى تلاقى هذه القوى ، وفى انتقالها ، وفى استمرارها ، وفى تلاشيها ، وعودتها للحياة ثانيا • هذه الأشياء تعنى أن هذه القوى تستطيع أن تحقق كمالا أعظم » (١٧) •

ومن رأى « سر التاريخ » على هذا الهدى ، لن يستطيع فقط أن يصبح ، بل يجب عليه أن يصبح مؤرخ البابوية ، وكذلك عهد الإصلاح • وكان من المستحيل عند رانكه النظر فى أية ظاهرة الا باعتبارها انعكاسا لأخرى • فلم يتسن له وصف حركة الإصلاح الدينى ، وما اعتقده أنه معناه الروحى ، لو لم يحاول أولا فهم السلطة التى كان عهد الإصلاح يعارضها ، أى السلطة فى أعلى درجات أهميتها ، وفى قدرتها على التشكل فى صور مختلفة • وكان عليه أن يرى هذه السلطة المعادية ، لكى يستطيع أن يفهم المقصد الباطنى لعهد الإصلاح نفسه •

وقد حثنا « فون بيلوف » بأن ندع الوصف المعتاد لرانكه كمؤرخ « تأملى » ، وأن نبدعه بدلا من ذلك بالمؤرخ « الموضوعى » أو « العالمى » (١٨) • وفى الحقيقة أن الصفتين تتساويان فى وصفه فان رانكه قد استطاع أن يصبح تأمليا فقط ، بعد أن أصبح عالميا •

ويقول رانكه : « كذلك ليس من شك فى التاريخ ، ان رؤية الحادثة الفردية كما هى فى الحقيقة ذات قيمة لا تقدر • ومثل الحادثة الفردية كممثل أى شئ جزئى آخر ، لأنها تدلنا كيف سيتطور هذا الجزئى ، لأن الجزئى يحوى كليا بباطنه • ولكن علينا ألا نرفض أبدا المطلب الخاص بضرورة فحص الكلى من نقطة ملائمة مستقلة • والحقيقة أن كل فرد يحاول بوسيلة أو أخرى أن يفعل ذلك - والذى يحدث هو أنه تنبعث من

بين الادراكات المتعددة دون أن نسعى لذلك - نظرة ما خاصة
بوحدها » (١٩) .

كان هذا ما عناء رانكه عندما قال أثناء قيامه بتأليف تاريخ البابوية،
أنه ينبغي أن يكون كل التاريخ الحقيقي عالميا وكليا . وكذلك قوله أنه
شعر بالعواقب الباطنية وهي تحمله بعيدا وفقا « لمنطق ما يفعله
الله » (٢٠) .

وطالما ذكر المؤرخون السياسيون الذين أتوا بعده ، على سبيل
المثال ، « فون سيبل » (Von Sybel) أن مثل هذه النظرة الى التاريخ
تشبث العزيمة وتجعل تحديد الأهداف بغير جدوى ، كما أنها تشل الحكم .
ولكن في حالة رانكه لم يحدث أى شيء من هذا القبيل ، حتى عندما طالب
بأن تعقب أحكام التاريخ البحث ، ولا تسبقه أو تمهد له . وقد انزلق
منافسوه الى الوسائل الصحفية . والى الكتابة التاريخية المغرضة (٢١) ،
لأنهم أساءوا فهمه في هذا السبيل . أما ما فعله رانكه فقد كان متباينا
تماما مع مثل هذا التعصب ، فقد مثل الروح الفلسفية تمثيلا حقيقيا . . .
بالرغم من معارضته كل فلسفة تأملية للتاريخ . فقد أصر على القول بأن
الفكر التاريخي يكتسب قيمة من جراء كليته فقط ، ولأنه يلقي ضوءا على
« مجرى أحداث العالم » (٢٢) . وفي خطاب كتبه سنة ١٨٣٠ قال انه ليس
له نسق محدد من الناحية الفلسفية ، ولكن الغايات الفلسفية والدينية
هى التى دفعته الى التاريخ (٢٣) .

ومن الأشياء التى تستلفت الانتباه أن يسىء مفكر مثل كروتشيه فهم
هذا العنصر الفلسفي عند رانكه اساءة تامة ، وأن يصور رانكه كصاحب
« ذهن مصقول » استطاع أن يعرف « كيف يشق طريقه وسط الصخور
(inter Scopulos) دون أن يسمح لمعتقداته الفلسفية أو الدينية
بالظهور الى الضوء ، أو أن يشعر بأى اضطراب الى اتخاذ قرار معين خاص
بهذه المسائل » (٢٤) . والحقيقة أن رانكه لم يسمح باظهار هذه المعتقدات
فى المناسبات فصص ، بل ظل متشبثا بها خلال حياته الفكرية الحافلة .
والشعار : « اعمل - أيها الفنان ، ولا تتكلم » لا ينطبق عنده على الفن
وحده ، بل على كتابة التاريخ كذلك . . . فقد أراد أن يصور ، ولم يرد أن
يعلم أو يحذر . ويتأكد الوصول الى الغاية ، كلما أحجم الباحث عن
استخدام أى زخارف خطابية ، أو أى نوع من الاقناع المباشر . وفى أيام
الانفعالات والاضطرابات، قد يتدخل الرقيب لمنع مثل هذا الاتجاه الحياذى،
أو قد يقابل بمعارضة قوية . ومن اللائق بكل تأكيد أن ننوه بالمواقف
المشرفة التى وقفها رانكه فى مثل هذه المناسبات ، والتى يستحق من

أجلها التقدير فى تاريخ مشكلة المعرفة . فقد كان متشعبا بفكرة جديدة عن مهمة التاريخ وهى فكرة لا يمكن أن تنسى متى رُسخت فى الأذهان . ولا يهم فى هذا الشأن كثرة تعرضها للهجوم . وترجع قوة رانكه الفاتحة للحقيقة الخاصة بأنه لم يضع برنامجا معيناً ، وبدلاً من ذلك جعل نفسه وأعماله مثالا . فقد أعد أداة لمعرفة التاريخ ، اعتمد فيها على فنه النقدى فى تحليل المصادر . واتبع هذا الفن بعد ذلك كل مؤرخ ، بصرف النظر عن الاتجاه الذى يتبعه ، أو القضية التى يدافع عنها . وتمثل الطريقة التى اتبعها فى فحص تقارير السفراء والأوراق الدبلوماسية ومضاهاتها بعضها ببعض ، ثم غرِبلتها ، واستخدامها بعد ذلك فى فهم المسائل السياسية اتجاها جديدا . وقد فسر ذلك بأنه باتباع هذا المنهج قد جعل التاريخ الحديث لا يعتمد على السجلات الرسمية أو حتى على مؤلفات المؤرخين المعاصرين الا اذا تضمنت معلومات جديدة أصيلة . ورأى أنه من المستطاع كتابة التاريخ استنادا الى روايات شهود العيان ، والى أكثر الأدلة صدقا ومباشرة (٢٥) غير أن الوثائق ، وعلى سبيل المثال تقارير سفراء الهندية ، التى استخدمها رانكه على نطاق واسع ، لم تكن قط عنده بداية الكتابة التاريخية ونهايتها ، لأنه كان يرغب على الدوام على الانتقال من وصف الأحداث والأفعال الى الكلام عن المصادر الحقيقية للتاريخ المتمثلة فى الشخصيات الفردية العظيمة . ومن أجل هذا نهض بفن التصوير الأدبى ، الذى لعب دورا كبيرا فى كل كتاباته (٢٦) . واستطاع أن يحقق الموضوعية فى التاريخ بفضل ادراكه الحدسى لدور هذه الشخصيات الحية . وفيما يتعلق بهذه الموضوعية ، فانه كذلك بالرغم من تباينه التام مع هررد فى الطباع والمزاج ، وكذلك فى نظراته العلمية الى المشكلة ، فانه قد تمتع بنفس الفضيلة التى كانت لهررد ، وبفضلها استطاع أن يحصل على تصوره التاريخى الجديد للأشياء . فالتحليل يبين أن موضوعية رانكه كما أكد بحق ، كانت مستمدة من مثل هذا « التعاطف العالمى » (٢٧) .

وان ما حققه رانكه من أجل المعرفة التاريخية اعتمادا على موهبته الخاصة بالفهم التعاطفى ، واعتمادا على وضوح منهجه وبقينه لواضع ، ولا نزاع فيه . والأكثر مشقة : تقدير عنصر آخر فى تفكيره لا يتصل بصورة التاريخ اتصاله بمضمونه أو غايته . ووفقا لرأيه ، فإن الموضوع لا يمكن أن يعرف لا باتباع الرأى الوضعى أى باعتباره وقائع صرفة ، ولا بالمعنى التأملى أى باعتباره تصورات عامة . واتخذ رانكه موقفا وسطا بين هذين الموقفين من الصعب تحديده . ومن أجل توضيح هذا الموقف « الوسط » فانه اهتم بتفسير كلمة « فكرة » التى صادفت تغيرا كاملا عن معناها الأفلاطونى الأصل . ويلتقى رانكه مع أفلاطون فى الحقيقة الخاصة

بأن المشكلة الكامنة وراء تصوره للفكرة ، كانت هي نفس المشكلة التي أراد أفلاطون حلها ، عندما اقترح نظريته للأفكار . أنها مشكلة الصلة بين الجزئى والكل . ولقد لجأ أفلاطون لحل هذه المشكلة ، ولتوضيح مشاركة الجزئى فى الكلى الى الرياضيات . ويبين رأى أفلاطون كيف يمكن للعقل الانسانى أن يدرك أفكارا مثل « مساو » أو « مستقيم » ، وأن يفهمها بوضوح ، بينما لا يقدم لنا عالم الظواهر دائما سوى أمثلة غير تامة . فالقطع المتساوية من الخشب أو الحجارة تسعى نحو « المساواة ذاتها » دون أن تتمكن من ادراكها أبدا . فى هذه الحالة كان الحل الوحيد هو جعل الفكرة متسامية عن عالم الظواهر ، وتقديمها كالواحد والابدئى فى مقابل تغير « وصيرورة » عالم المظاهر . ولكن وفقا لرائك ، فان هذا الطريق موصد فى وجه المؤرخين ، لأن اتباعه يفقد المؤرخ صلته بموضوعه الأصلى . وطالب رائك مثل نيبور ، بالأى ينفر المؤرخ من غموض العالم وتغيره ، بل عليه أن يتعلم كيف يعتاد الظلام ، وأن يرى الواقع من خلال الأحداث (٢٨) . وبالرغم من اهتمامه « بالأفكار » ، واعتباره الرؤيا المثالية عاملا أساسيا فى كل المعرفة ، الا أنه لم يسمح كما افترض أفلاطون بأى فصل بين المظاهر والأفكار وبين الجزئى والكل . فقد لاحت فى الأفق صلة جديدة قد أعدت للتغلب على هذه الثنائية الأفلاطونية ، لا عن طريق تصور الطبيعة كما هو الحال عند أرسطو ، بل عن طريق التاريخ ، ولم يكن رائك هو الوحيد فى مواجهة هذه المشكلة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . فقد اتفقت نظريته الخاصة بالأفكار التاريخية مع تصورات رئيسية معينة لهيمبولت Von Humboldt الذى أوضحها توضيحا تاما فى مقاله « عن مشكلة المؤرخ » . وليس من شك فى أنه لا يوجد توافق كامل بين نظريتيهما عن « الأفكار » لأن خلفهما الفردى فى التصور واضح تماما . ولكن يستطاع التجاوز عن هذا الاختلاف فيما ينصل بالتطور العام لمشكلة المعرفة فى التاريخ لعدم أهميته . فان رائك وهيمبولت يقدمان نموذجين متمايزين للفكرة التى كانت مشتركة بينهما ، والتى حاولا على الدوام تعريفها تعريفا أكثر دقة ، واعتمدا على الوعى الذاتى فى تأكيد ما أدركاه فى البداية بواسطة اليقين الحدسى ، كما اعتمدا عليه كذلك فى تبريره . كان هذا ما قام به الاثنان عندما سمحا لنفسيهما بالعمل كمفكرين فلسفيين ، فانهما قد رفضا أية فلسفة للتاريخ بالمعنى الهيكل (٢٨) . وبالرغم من نية هيكل الخاصة بالتوفيق بين العقل والفعل واعتبارهما متساويين جوهريا ، فانهما لم يريا فى فلسفة هيكل شيئا سوى الفصل المصطنع بين « الفكرة » و « المظهر » كما أوضح هيمبولت متفقا فى ذلك مع رائك بقوله :

« ان مشكلة المؤرخ هي أن يذكر ما حدث فعلا ، وكلما نجح في ذلك نجاحا كبيرا وواضحا أمكنه أن يحل هذه المشكلة حلا موفقا . فان الوصف المباشر هو الطلب الأول والجوهري الذي يطلب منه ، كما أنه أسعى ما يستطيع أن يحققه . واذا اتبعنا هذه النظرة فسيبدو أن ما يقوم به المؤرخ هو أن يستوعب فقط ، وأن يكرر . لا أن يعمل عملا مستقلا جديدا وخلاقا ، (٣٠) »

ويتبع هذه النظرة أن « الفكرة » بالمعنى الذي يستخدمه الباحث التاريخي لا يمكن أن تعرف بواسطة أى ملكة مستقلة للمعرفة ، بل فقط عن طريق الأحداث نفسها . وكما أن همبولت كان قليل الرغبة في أن يرى التاريخ وقد تحول الى فلسفة . فانه كان لا يميل كذلك الى تحويل التاريخ الى فن . وان كان من وجهة نظر الاستطابقا المثالية التي يشترك فيها مع « شيللر » يعتبر الفن شيئا رئيسيا ساميا ، ولكن على حد قوله اذا رثى أن تقدير الفن هو علامة من علامات التقدم في أى عصر ، فمن الواجب اعتبار مراعاة الواقع دلالة تدل على أن العصر قد حلق الى آفاق أسمى (٣١) . وبالطبع لا يمكن المؤرخ أن يحذف عمله معتمدا على العقل وحده ، فان مهمته في حاجة في الواقع الى تعاون دائم مع الخيال الخلاق الذي يستطيع وحده ربط الوقائع المنعزلة والمنتشرة في نطاق واسع بعضها ببعض في وحدة حقيقية . ولكن من الواجب ألا ينطلق خيال المؤرخ بعيدا عن الأحداث الفعلية ، فعليه الخضوع للتجربة ، وبحث ما هو واقعي . وفي هذا يقول :

« ان كاتب التاريخ يبحث في كل صغيرة : في الأفعال التي تحدث في العالم ، كما يبحث في كل صور الأفكار التي تتجاوز المؤلف . انه يبحث في الوجود كله ، ما هو قريب وما هو أكثر بعدا . فموضوع الكتابة التاريخية هو الكل . ولذا على المؤرخ أن يعنى كذلك بكل الطرائق التي تتبعها الروح . فان التأمل والتجربة والشاعرية أوجه مختلفة لهذا العقل . ومهما بدا من انفصال لهذه الملكات ، فانها لا تتعارض بعضها مع البعض . كما أن كلا منها لا يقف في مواجهة الأخرى وتحد من فاعليتها » .

والمؤرخ كالرسام فهو لن يصور أكثر من تخطيطات اذا قام بتصوير الظروف المفصلة ، والأحداث كما يبدو أنها تظهر نفسها ، وكما تتراءى في تعاقب كل واحدة تلو الأخرى . والواجب هو أن توجه الأفكار على الدوام فهم الأحداث . الا أنه من ناحية أخرى ، يجب ألا تضاف هذه الأفكار الى التاريخ كأشياء زائدة غير متصلة به - وهو خطأ يقع فيه بسهولة

ما يسمى بالتاريخ الفلسفى ، فالفكرة تستطيع أن تظهر فقط فى الروابط الطبيعية للأشياء ، ولا يمكن أن تنفصل عنها باعتبارها شيئا مستقلا وموجودا لذاته فقط (٣٢) .

وبالرغم من أن هذا الاعتراف بالخيال بوصفه عاملا هاما فى كل فهم تاريخى يذكرنا بالرومانتيكية (٣٣) إلا أن كلا من همبولت ورائكه قد وضع مركز الثقل فى مكان آخر . فانهما لم يتعرضا قط لخطر محو الحد الفاصل بين التاريخ والفن ، أو بين التاريخ والأسطورة . وفى الوقت الذى نأثر فيه همبولت تأثرا عميقا بكتاب شلنجر (فلسفة الذاتية) فانه قام مستقلا بوضع نظريته فى الأفكار . فالفكرة « كما قيل بحق » ليست شيئا سوى تكملة للموجهات direction المينافيزيقية الاستاتيكية التى ذكرت فى كتاب « نقد الحكم لكانط » . فكل ظاهرة من ظواهر الوجود الفردى سواء أكانت سلوكا انسانيا ، أم كائنا عضويا أو عملا فنيا تعتبر تمثلا لجوهر Substrate « ما فوق الحس » supersensible وكل صورة حسية أثر من آثار مبدأ عقل (٤٣) . فالحس وما فوق الحس ، والطبيعة والحرية ، لا يمكن لأى منها أن يستوعب الآخر ، وتبقى الصلة بينها صلة توتر . وهذا التعارض بينها هو أساس كل حياة تاريخية . وقد رأى رائكه فى هذه « الاستقطابية » ظاهرة رئيسية ، يجب أن يعترف بها المؤرخ ، دون أن يكون قادرا على تفسيرها بالرجوع الى أى شىء آخر ، وكتب : « ان الشئ الروحى الحق الذى يبدو أمامك فجأة فى أصلاته غير المتوقعة ، لا يمكن أن يستنبط من أى مبدأ أعلى » . وبذا فاننا نستطيع أن نصف فقط ما نعتبره أفكارا وميولا . ونقترب عند قيامنا بالوصف من الادراك المباشر لها ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفها ، أو أن نقدمها كتصورات . فلم ينكر رائكه أو همبولت وجود فاصل معين بين الجزئى والكلى ، والمظهر والفكرة ، ولكن الاثنين أنكرا التصور الأفلاطونى الخاص بالفصل «دون قفزة» Without leap . وعبر رائكه عن ذلك بصفة خاصة بالقول بأنه لا يمكن لانسان الانتقال من الكلى الى الجزئى ، والمؤرخ يستطيع أن يحاول ذلك وهو آمن ، لأنه يعلم أنه ليس معرضا لخطر تجاهل أرض الواقع الصلبة وأنه لن ينزل فى عالم ترانستلى مينافيزيقى ، وكل ما يستطيع أن يدركه هو «الوجود الكلى - والفردى» وهذا هو «الروحى الواقعى» ، فالروحى هو الكلى ، والواقعى هو الجزئى ، والاثنان معا هما الواقعى الحى الفردى (٣٥) .

وأكد همبولت كذلك ، أن المؤرخ يبحث عن الفردى وحده ، ولكنه أضاف أنه مهما كانت مادة التاريخ تجريبية ، فإن الظواهر الجزئية

تظهر دواما معيننا ونظاما وخضوعا للقانون ، وتلوح لنا هذه النواحي أكبر من حقيقتها كلما اتسعت معرفتنا وبازدياد ارتقاء الطبيعة الانسانية .
وبتقدم الزمن (٣٦) .

يمكن توجيه سؤال عسير فى الحقيقة الى نظرية «الأفكار التاريخية» ، فانه من المتعذر أن يعرف مباشرة من همبولت أو رانكه « ما هو المقصود » بقابلية « الأحداث للخضوع لقوانين » فمن الواضح أنهما لم يفكرا فى أى توافق صرف مع القانون ، أو مع نظام ارغامى ، كما هو الحال فى الأحداث الطبيعية ، وفى العلية الآلية كما أن القوانين التى سعيها من أجلها لم تكن مماثلة للمادية الاقتصادية أو لقوانين «لامبرخت» السيكولوجية . فقد كان ما يهمهما فقط هو الوصول الى (نوع جديد من العلية) كما أشار أفلاطون . ولكن هنا يتبادر للذهن الأسئلة الخاصة بكيف يتيسر تعقل طائفتين عليتين مستقلتين من وجهة نظر أى نظرية للمعرفة .

ألا يدل وجود نظام على أنه سيوجد بين كل ظواهر المكان والزمان رابطة ضرورية موضوعية ، وألا تتعرض مثل هذه الوحدة والموضوعية للخطر اذا اعترفنا بوجود عليية أخرى « فوق الطبيعة » بالاضافة الى العلية الطبيعية ؟ يبدو أن كلا من همبولت ورانكه لم يقدرا على الخلاص من هذا الموقف . فقد ذكر همبولت أن كل ما يحدث فى الزمان والمكان يرتبط بعضه ببعض برابط لا ينفصم . والتاريخ فى هذا المقام بصرف النظر عما يتراءى من مظهره الحى ، وتعدد جوانبه ، كما يمر أمامنا ، فانه يشبه آلة ميكانيكية تخضع لقوانين ميتة لا تتبدل ، كما أنه يبدو خاضعا لدفع قوى ميكانيكية . ولكن الآن بعد عدة سنوات ، قد أصبح من المستطاع ادراك أن أى تفسير ميكانيكى صرف سوف يبعدنا مباشرة عن أى فهم للقوى الخلاقة الفعلية فى التاريخ . ولم يعد هناك شك فى « أن الأفكار » تلعب دورا فى التاريخ . وأن الظواهر المعينة التى كانت لا تقبل التفسير باعتبارها قوانين للطبيعة كانت تفسر فقط بالرجوع الى هذه الأفكار — كما كان هناك شك ضئيل فى اضطراب المؤرخ فى بعض المواقف الى الانتقال الى نطاق يقع خارج الأحداث ذاتها ، اذا أراد فهم المعنى الحقيقى لها (٣٧) .

ومن ناحية رانكه كذلك فانه لم يتردد فى القول بأن « الأفكار ذات أصل الهى » ، وكان عليه بعد ذلك أن يفترض مثل هذا الأصل المثالى ليس للأديان فحسب ، بل كذلك للشعوب والدول . ففى رأيه أن كل هذه الظواهر تنحدر من « أصل الهى وأبدى » وان كان هذا الانحدار يمتزج

بأشياء أخرى غير الهية ، ولفترة من الزمن تكون الأفكار بناءة وواهبة للحياة ، ويتدفق من الهامها مخلوقات جديدة • « ولكن الوجود الكامل الذى لا يمتزج بشئ آخر لا يمكن أن يتحقق فى هذا العالم ، ومن ثم فليس هناك شئ خالده ، وعندما تحين الساعة فإن محاولات جديدة ذات معنى روحى بعيد تنبعث من الشئ الذى سقط ، وتفتته تفتيتا كاملا • وتنطلق منه ، هذه هى مشاركة الله فى العالم » (٣٨) •

هنا يتعرض الاعتقاد الذى اهتدى اليه بعد مشقة ، الخاص بالتزام المؤرخ مجال الواقعية لخطر اضعافه ، وخضوعه لميتافيزيقية دينية أو فلسفية • ولكن همبولت وكذلك رانكه قد رفضا أية غائية مماثلة لتلك التى نشدت فى القرن الثامن عشر ، لأنهما لم يريا فى التاريخ أى تحقق لآى هدف محدد انسانى أو الهى ، فلم يسع همبولت من أجل أية علل غائية الهية فى التاريخ ، وأوضح أن القوى الدافعة فى تاريخ العالم هى بصفة رئيسية القوى الانتاجية ، والحضارة والقصور الذاتى ، وليس هناك أهداف لهذه الأشياء • وقد أوضح ذلك بقوله : « ان مصائر العنصر الانسانى تمضى الى الأمام ، كما تتدفق الأنهار من الجبال الى البحر ، وكما تنبت الحشائش والأعشاب ، وكما تتحول اليرقات الى شرانق ، وينبعث منها فراشات ، وكما تندفع الشعوب الى الأمام ثم ترتد الى الخلف نتيجة لذلك ، وتتحطم وتتمزق اربا • ان قوة العالم هى قوة مندفعة الى الأمام ولذا ينبغي الاعتراف فى التاريخ بقوى الطبيعة الانسانية وحدها ، وألا يعترف بأى نوع من الغاية غير المعروفة التى تنسب اليه زيفا والتى يهتدى اليها بعد تفكير طويل ولا يشعر بها سوى شعور باهت ، كما أنها لا تفهم الا فهما ضئيلا للغاية » (٣٩) •

هكذا نرى كيف قدمت نظرية الأفكار عند كل من رانكه وهمبولت على الدوام المسألة الخاصة بالصلة بين الكلى والجزئى والأبدى والعرضى ، والالهى والانسانى ، لكنها لم تدع بأية وسيلة من الوسائل أنها قد استطاعت أن تجيب عنها بطريقة عملية صرفة مع استخدام لغة العلم غير العاطفية • ولم يتردد رانكه عن التأكيد بأن العوامل التى تقرر مجرى تاريخ العالم « سر الهى » (٤٠) • وقد أراد الاشعار بهذا السر من خلال كتاباته ، وان كان لم يدع أنه قادر على الكشف عنه • وكانت هذه هى النقطة التى هاجمه منها النقد الوضعى ، الذى أتى فيما بعد ، وحاول تمزيق نظرية الأفكار التاريخية شر ممزق (٤١) •

الفصل الثالث

الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

لم تكن نظرية الأفكار التاريخية بالصورة التي قدمها كل من همبولت ورائكه عداء هدين المؤرخين للواقعية التاريخية ، بل كان الأمر على العكس تماما : فقد تمسك هذان الكاتبان بالعالم الفعلي ، بقوة وإصرار ، وانفق كلاهما على القول بأن الكلي لا يمكن فهمه الا في الجزئي ، وأن الفكرة تفهم في المظهر وحده ، وأن الوصية الكبرى هي ضرورة احترام الواقع ومراعاته . ولكن التصور الخاص بالواقع نفسه كان مهددا بالانقسام الى تصورين ، لانهما قد رأيا كل شيء قد حدث على وجهين . فقد اعترفا بفعل علل طبيعية فطرية في الواقع ، ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك ، اذ كان للطبيعي أو المادى دائما في نفس الوقت جانبه الروحي . كما أن الحسى كان يشير الى معنى عقلي . وبالرغم من أن الفكرة كانت تظهر فقط في الروابط الطبيعية ويمكن فهمها فقط كذلك ، الا أنها لا يمكن أن تخضع لأية عليّة طبيعية . فمن غير المستطاع فهم ظواهر معينة ، وعلى الأخص أكثر هذه الظواهر أهمية فهما كاملا ، الا اذا قررنا الاتجاه صوب ما وراء عالم الظواهر (١) . وقد أسميت الدول في كتاب رانكه « مقالات سياسية » (Politisches Gespräch) « بالوجودات الروحية » ، ولم تعتبر مخلوقات مبتكرة للعقل الانساني ، بل « كأفكار الله » ، وهكذا بدا أن فكرة العلية نفسها تنقسم الى قسمين ، وترك هذا الانشقاق طابعه على كل حكم تاريخي .

كانت هذه هي نقطة هجوم الوضعية ، كما صيغت في كتاب كونت ، « مقال في الفلسفة الوضعية » (Cours de Philosophie Positive) . ويبدو أن كونت لم يعرف الفلسفة الألمانية وأبحاثها الا معرفة ضئيلة . ومن المشكوك فيه . أنه كان على معرفة وثيقة بما كان يصبو اليه الرومانتيكيون . هذا الى جانب أنه قد أدرك مكانته الفلسفية عن طريق

الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وليس عن طريق التاريخ . الا أننا عندما ندرس تطور مذهبه ، فإننا نرى لماذا اتجه نحو التاريخ . ففي نظامه التصاعدي للعلم - الذى بحث عنه - على ظن أنه كان مطلوباً لوضع المبادئ الأولى لكل فلسفة وضعية - اعتبر الأساس الضرورى لهذه الفلسفة الذى يمكن أن يوثق به هو الرياضيات ، التى يأتى بعدها علوم الطبيعة غير الحية (الفلك والطبيعة والكيمياء) غير أن هذه العلوم رغم ذلك لن تزودنا بالغاية الحقيقية للمعرفة ، التى كانت تكمن فى العلم الذى أطلق عليه كونت الاسم الجديد « علم الاجتماع » ووفقاً لذلك صار هذا العلم عنده هو بداية كل فلسفة حقيقية ونهايتها . وبقدر استطاعة الفلسفة تحرير نفسها مما وراء العالم (الترانسنتلى) ، فإنها تكون قادرة على أن تصبح أكثر كمالاً . فالفلسفة يمكنها فقط أن تبحث عن الحقيقة « الانسانية » ، وأن تعلمها ، وهى تهتدى الى غايتها اهتداءً مؤكداً ، عندما تقتصر على عالم « الانسان » . ولكن هذا العالم الخاص بالانسان لا يمكن أن يفهم الا عندما نقرر الذهاب الى ما وراء الطبيعة ، بالمعنى المعتاد للكلمة . فالذى يلزمنا ليس علم طبيعة للعالم غير الحى (inanimatic) فحسب ، بل هو « علم طبيعة اجتماعى » . وتطور هذا العلم هو الغاية الأسمى للفلسفة الوضعية . ولن تحقق الفلسفة غايتها الرئيسية ، اذا لم يتم لها الخلاص من روح اللاهوت والميتافيزيقا ، ليس فقط فى هذا العلم أو ذاك ، بل فى العلم بصفة عامة . وبذا يتسنى تأمين قاعدة وطيدة « وضعية » لقيام العلم . وكتب كونت فى النهاية أن ايجاد علم الاجتماع هو الذى يحقق الوحدة فى نسق المعرفة الحديثة بأكملها .

وأول خاصية لا غنى عنها لتحقيق ذلك هى ادراك أن الاجتماع والتاريخ لا يكونان بعد « دولة داخل دولة » ، بل ان هذين العلمين يخضعان للقوانين خضوعاً قاهراً ، كما هو الحال فى شتى الأحداث الطبيعية . ولن يستطيع « علم الاجتماع » احراز أى تقدم مادامت هذه الحقيقة باقية دون اعتراف بها ، وما دام هناك سعى وراء نوع ما من الحرية الانسانية - وهى حرية ينظر اليها كخرق للقوانين الطبيعية - سيظل « علم الاجتماع » فى مرحلة الطفولة . أى فى مرحلة التفكير اللاهوتى ، أو الميتافيزيقى ، لأنه سيكون فى الواقع نوعاً من الفتيشية (Fetishism) . وليس علماً . فعلينا الخلاص مرة واحدة من هذه الخزعبلات ، وأن نعلن السلطة التى لا تنقسم للقوانين الصارمة كذلك فى هذا المجال أيضاً . وكتب كونت فى ذلك : « اننى سأقدم برهاناً فعلياً على وجود قوانين محددة لارتقاء العنصر الانسانى ، كما توجد قوانين لسقوط الحجارة » (٢) . واعتقد أنه اكتشف أحد هذه القوانين ، أو القانون

الرئيسى المطلق ، عندما اكتشف قانون المراحل الثلاث (٣) ، واقتنع كذلك بأنه بمعنى ما قد أصبح فعلا « جاليليو الاجتماع » .

ولكن علينا ألا ننخدع بهذا التشابه بين الطبيعة والاجتماع ، فقد فسر الكثيرون من أتباع كونت الذين انهكوا انهماكا تاما فى نشر أفكاره ، بأنها تعنى انكار كل الاختلافات المنهجية بين العلمين ، وكأنه من المستطاع بكل بساطة للعلوم الطبيعية (علم الطبيعة أو الكيمياء) أن تستوعب الاجتماع والتاريخ . ولكن لم يكن هذا ما عناه كونت لأنه فى « النظام التصاعدى للعلوم » قد ذكر أنه لا يمكن أبدا تخفيض مرتبة أى علم متقدم فى هذا النظام الى مرتبة أقل . فكل علم لاحق فى هذا النظام يضيف الى العلم الذى سبقه سمة جديدة ، كما أن له فرديته الخاصة . وحتى فى حالة الصعود من علم الرياضيات والفلك ومنها الى الطبيعة ثم الكيمياء ومنها الى علم الاحياء ، فانه يظهر على الدوام أن كل علم جديد يأتى بسمات اضافية لم تكن موجودة فيما سبقها ، كما أنه لا يمكن الاستدلال عليها بواسطة الاستنباط . وتوضح هذه الخاصية أكثر كلما ازداد صعودنا الى أعلى فى سلم العلوم ، وكلما ازداد اقترابنا من أكثر كل هذه الظواهر تعقيدا ، وهو الوجود الانسانى . ومع ذلك فلم يخامر كونت أى شك فى الحاجة الى تصورات جديدة معينة غير متيسرة فى العلوم القائمة من أجل فهم الانسانية ، وأنه من الواجب ايجاد هذه التصورات ، وأن يتم تطويرها تطورا مستقلا . وكان كونت من أنصار مذهب الوحدة ، وذلك من ناحية اعترافه بوجود مبادئ تقرر كل المعرفة . ومن ناحية أخرى فانه كان يتبع مذهب الكثرة اتباعا مؤكدا فى نظريته عن المنهج .

والآن ، فان الأسئلة التالية كانت بارزة - ما هى الحصاص والسمات التى تفصل نظرية معرفة المسائل الانسانية (الاستاتيكية الاجتماعية والديناميكية الاجتماعية) عن باقى فروع المعرفة ؟ ، وكذلك ما الذى أضافته هذه النظرية بصفة خاصة فيما يختص بالمضمون والمناهج ؟ . ووفقا لكونت ليس هناك من شك فيما يتعلق بالإجابة . فعندما نصل الى المرحلة الأخيرة من المعرفة العملية ، أى عندما نصعد من علم الطبيعة والكيمياء الى علم البيولوجيا تواجهنا سمتان جديدتان ، وعلينا أن نستخدم المنهج المقارن ، الذى سيهدينا الى « فكرة التقدم » التى تعتبر المبدأ الأساسى لكل معرفة بالحياة العضوية . وتعتبر الطريقة المقارنة للسلاسل المنتظمة فى الاختلافات النامية هى أفضل طريقة مؤكدة للاهتمام الى اجابة على هذا السؤال ، وعلى جميع تفاصيله كذلك ، سواء أكان بحثنا فى تشريح البناءات النفسية أو ظواهرها . ولا يجب أن نغض النظر أبدا عن مثل هذه المفاتيح عند انتقالنا لدراسة الانسان وللأنثروبولوجى وعلم

« الاجتماع » فالإنسان كائن حي مثل باقي الكائنات • ولذا فهو خاضع للقوانين التي تتحكم في طبيعته الحية • فدل ما قيل عن طبيعته الإنسان « الروحية » باعتبارها شيئا لا يخضع للوجود الحيواني وأحواله هو مجرد وهم • وبالرغم من انخداع الميتافيزيقا المستمر بهذا الوهم الخاص بالروحية « الخالصة » ، فعلى المنهج الوضعي أن ينبذ هذا تماما • وبالطبع ، لا يعنى هذا عدم ظهور أشياء جديدة فى السلاسل أثناء التقدم من الصور الحيوانية الى الصور الانسانية • فحتى بالرغم من عدم حدوث قفزة مفاجئة وتحول تام ، فان فكرة التطور ستظل تعنى ظهور عوامل جديدة فعالة ، وأن هذه العوامل تظهر نفسها فى تقدم اللغة والدين والفن والعقل • وهناك منهج واحد يمكن بواسطته معرفة أصل هذه العوامل ، وفهم أهميتها وتأثيرها • هذا المنهج - هو المنهج التاريخي • وتتخذ فكرة التقدم عند انتقالها من البيولوجي الى علم الاجتماع صورة التفكير التاريخي • ووفقا لكونت تبلغ المعرفة العلمية ذروتها فى هذه الصورة • انها أعلى قمة فى بناء المعرفة الوضعية • وبدونها تبقى هذه المعرفة غير كاملة ، وبالتالي غير مفهومة فهما كافيا فى كل مراحلها الأخرى •

من المفهوم تماما أن مثل هذه النظرة الرئيسية قد تكون ذات اغراء قوى ودائم • ومن المهم بصفة خاصة أن نذكر فى هذا المقام أنه بالرغم من اعتماد كونت اعتمادا كبيرا على الافتراضات والوقائع العلمية ، فانه لم يقع قط فى برائن أية دجماتيقية « طبيعية » • فقد اعترف دائما بالحق المتمايز للتفكير التاريخي وقيمته ، أى ما يمكن تسميته « باستقلال العالم التاريخي » • ووضع حدا أشد حسما من الحدود التي وضعها كثيرون من المدافعين عن الرضعية ، ومن أتباعه وتلامذته الذين أشادوا به واستشهدوا بأرائه • فكما لا يمكن للبيولوجي أن تهبط وتصبح علما للطبيعة ، كذلك لا يمكن لعلم الاجتماع الهبوط الى مستوى البيولوجي ، لأن المنهج المميز لعلم الاجتماع وهو المنهج التاريخي لا يمكن أن يستمد منطقيا من مناهج العلم الطبيعي •• (ان التاريخ ليس بالشئ الذى يمكن استنباطه) (٤) •

ولم يكتف باستبعاد هذه الفكرة الرئيسية عند تقدم المنهج الوضعي والكتابة التاريخية فى فرنسا وانجلترا فحسب ، بل انها فى بعض الأحيان كانت تتعرض اما للمحو أو للتحويل الى العكس تماما • فقد ساد الظن أنه لا يمكن تحقيق نيات كونت تحقيقا أفضل الا بإزالة الحاجز الذي يفصل علم الاجتماع عن علم الطبيعة • وفى انجلترا كان « بكل » بصفة خاصة هو الذى حاول تنفيذ برنامج كونت • فقد عارض كذلك الاعتقاد القائل بوجود شئ فى عالم الإنسان يمكن تركه للمصادفة ، أو أن هناك

شيئا يخلو من النظام الطبيعي وحتميته الصارمة . ولكنه لم يستمد أدلته الخاصة بهذا الاطراد والضرورة في الأمور الانسانية من التاريخ ، بقدر ما استمدّها من الاحصاء ، الذى أظهر أن الحرية المزعومة للارادة الانسانية وهم . وهكذا استطاع « بكل » بضربة وحدة أن يزيل كل الفوارق بين العالم الاجتماعى وعالم الطبيعة ، وبين الأخلاق وعلم الطبيعة . فعدد الجرائم التى تقترب كل عام تخضع لقوانين رياضية صارمة مثل أية ظاهرة طبيعية . وهنا على المؤرخ أن يقف موقفا وسطا بين الأخلاقى وعالم اللاهوت والميتافيزيقى من ناحية ، وبين عالم الطبيعة من ناحية أخرى . وقد أكد « بكل » : « أن توطيد شروط هذا التحالف يعنى تحديد الأساس الذى يعتمد عليه كل التاريخ » (٥) . ولكن النتيجة أسفرت عنده بكل بساطة عن ادماج التاريخ فى علم الطبيعة . وهذان العلمان يختلف بعضهما عن بعض ، وبصفة رئيسية من ناحية تعقد ظواهرهما ، وليس من ناحية المنهجين المستخدمين .

واستنتج نفس هذه النتيجة بصفة قاطعة « تين » فى فرنسا ، ولا يمكن اعتباره تلميذا لكونت بالمعنى الدقيق ، لأن تأثيرات أخرى متصلة بالرومانتيكية الألمانية كانت ذات تأثير أكبر على تعليمه . وهى تأثيرات مناهضة تماما لتأثيرات كونت ، وإن كانت محاولاته للتغلب على هذه التأثيرات هى التى دفعته فى النهاية الى الذهاب أبعد من كونت فى تفاصيل هامة ، كما جعلته يلقي بنفسه بغير احتياط فى أحضان « الطبيعة » فبواسطتها فقط كان يأمل الخلاص من ميتافيزيقية هيجل للتاريخ ، التى فهمها فهما كاملا وهو يختلف فى ذلك عن كونت . واستطاعت هذه الميتافيزيقا أن تأسره فى شبابه ، فقد تعلم اللغة الألمانية بوجه خاص من أجل قراءة مؤلفات هيجل فى أصولها ، ولم ينقطع عن هذه القراءة الا بعد أن تمكن من الاحاطة التامة بالمنطق الهيجلى « المارد » (٦) . ومهما يكن من الأمر فإنه اعتزم فجأة بعد ذلك أن يتخلص من كل ما يمت الى نظرية هيجل بصلة ، فقد بدت له كآى مذهب ميتافيزيقى ، مجرد افتراض (٧) . فما يريدّه هو الوقائع ، ولا شئ غير الوقائع . الا أنه أدرك بالطبع أن الوقائم لا يمكن أن تكون سوى بداية ، وأنها ليست غاية . فان أية مجموعة من الوقائع لا يمكن أن تكون وحدها علما . فالقاعدة تقول « بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلة » . ولكن ينبغي ألا يظل هناك وسيلتان مختلفتان للبحث عن العلل فمن الواجب ألا يترك المؤرخ العالم الحسى ليبحث عن الأسباب الحقيقية والنهائية للوقائع فى عالم مثالى ، بل عليه أن يدع الظواهر تتحدث عن نفسها ، وتفسر نفسها . ومن ثم

فعنده لا يمكن أن توجد أى معايير قبلية من أى نوع ، وكذلك أى شعور بالتعاطف الشخصى أو النفور . فعندما كتب فى تاريخ الفن اشتملت كتابته على كل الصور ، وكل المدارس بغير تمييز . أن هذا التاريخ كان مثل علم النبات يبحث بمنهج واحد ، واعتمادا على نفس عدم الانحياز ، كلا من شجرتى البرنقال والغار (٨) .

وبذا تم اعداد برنامج الكتابة التاريخية الوضعية الجديدة الذى لا يسمح بأى شئ سوى العلل الطبيعية . وكان عليه أن يبين أن أية سلسلة من العلل لن تمتد الى ما لا نهاية ، بل تتبع اثرها الذى ينتهى عند بعض مبادئ عامة ، تتحكم فى كل الوقائع وتقررهما . وأطلق « بين » على العلل العامة التى يمكن برهنة فاعليتها ، وانتهى تكفى لتفسير كل وجود معين وكل تقدم « ثلاثية السلالة والوسط والزمن » ويعتبر المؤرخ قد قام بما فيه الكفاية ، وأتم مهمته العلمية ، عندما ينجح فى اثبات كيف اشتركت هذه العوامل الأساسية الثلاثة فى جميع الظواهر التى بحثها . ويتضح من هذا أنه قد تم الاهتمام الى تبسيط يدعو الى الدهشة . فالوجود التاريخى الذى يبدو لأول وهلة متعدد الجوانب وغير متجانس وذا خصوصية لا يمكن حصرها ، قد كشف نفسه لعين المحلل كشيء بسيط ومطرود ، حتى أن ثلاثة تصورات قد أصبحت كافية لجعله مفهوما تماما .

بالطبع يثار فى هذا المقام توا السؤال الخاص بهل تعتبر الطريقة التى اتبعها « تين » فى محاولة الابتعاد عن الطريقة الهيكلية فى انشاء التاريخ هى الطريقة الصحيحة للخلاص من سحر هيجل ؟ والواقع أن « تين » الطبيعى الذى ظن أن كل شئ يعتمد على وصف مبسط للواقع المعطى ، قد أخطأ فى « مراعاة الواقع » أكثر بكثير مما فعل همبولت أو رانكه . فانهما لم يرضيا قط بمثل الصيغ البسيطة التى استخدمها تين استخداما مسنما . وقد اعترف تين نفسه فى احدى المناسبات بأن الدافع الكامن وراء كل أبحاثه هو العثور على تعبير غير معقد يفسر الأحداث العظيمة التعقد ، وشعر بنوع من الاعجاب بالتعليل القياسى الحائس بطريقة لم يشعر بها سوى قلة من عظماء المؤرخين . وبدت له الاستدلالات الحقيقية الصرفة ليست فقط روحا الحقيقية ، بل روحا للجمال كذلك . وفى مناسبة صاح هذا الهاوى المتحمس للموسيقى ، بعد أن قام بعرض احدى سوناتات بيتهوفن « انها الجميلة مثل قياس منطقي ! » (٩) واستفاد تين أعظم استفادة من موهبته الخاصة بتجريد المادة التاريخية وتقديمها فى صورة مبسطة ولذا ، فإن الكثير من صيغه تبدو بحق ذات دقة مركزة وبساطة أخاذة حتى انها تنطبع فى الذاكرة فى التو دون مقاومة .

ولكن السؤال المنهجي الهام هنا هو : هل كانت التصورات التى استخدمها هى نفس التصورات التى تمثلها ، أو بعبارة أخرى هل انبعثت عن تفكير علمى صرف ، وتم اكتسابها وبرهنتها باتباع استقراء دقيق . وأما أن هذا هو ما لم يحدث فيتضح بوضوح أكثر كلما خاض عرضه فى التفاصيل ، وكلما أصبح العرض أكثر حيوية وتلوينا . فلا يمكن العثور فى هذا العرض على أية محاولة لتقديم العلل « العامة » ، التى قدرها تقديرا عاليا ، وادعى أنها الأساس العلمى الحقيقى للتفسير . فسرعان ما كان ينسى كل شئ عن هذه العلل العامة بمجرد قيامه بعرض المشكلات الفردية المعينة . فلم يكن يستغرق فى التفاصيل فحسب بل انه كان يغتبط بها ويضطرب لها . ومن ثم جاءت الخاصية المزدوجة الغريبة لكتابته التاريخية : حيث تلتقى فيها الاستنباطات من الصيغ البسيطة ، بنشوة تصوير الأحداث المتعددة والمتنوعة . وإلى جانب هذا ، فانه لم ينجح فى الاحتفاظ أثناء عرضه للموضوع بالرزانة والهدوء غير المضطرب اللذين يشعر بهما العالم الطبيعى .

وصك العبارة الشهيرة الخاصة بأنه على المؤرخ أن ينظر للفضيلة والرذيلة كما ينظر الكيميائى الى السكر وحامض الكبريتيك . وعليه أن يرضى بتحليل كل منهما الى عناصره دون أن يضيف الى تحليله أى نوع من الحكم الأخلاقى فلا مجال لمثل هذه الأحكام فى أى بحث عن العلية .

« فهناك علل للطموح والشجاعة والحقيقة ، كما أن هناك عللا للهضم والحركة العضلية والحرارة الحيوانية . فلنبحث اذن عن الظواهر البسيطة للخصائص الخلقية ، كما نبحث عنها فى الصفات الطبيعية . هناك سلسلة من العلل العامة الكبيرة ، وأن التكوينات العامة للأشياء والسبل الكبرى التى تتبعها الأحداث لمن آثارها . وما الأديان والفلسفة والشعر والصناعة والفنون وهياكل المجتمع والعائلات فى الواقع سوى طبقات قد ختمت بطابعها أو بختمها » .

والتاريخ اذا نظر اليه بهذه النظرة لا يصبح أنثروبولوجيا فقط ، بل يصبح تشريحا كذلك . ونستطيع أن نتأكد من العثور فيه على الدوام وراء كل تنوعات الأحداث واختلافها الى درجة كبيرة على نفس الهيكل العظمى الذى لا يتغير كثيرا أو قليلا ، فالوقائع تتغير ، ولكن هيكلها يبقى وفى هذا يقول تين : « ان التاريخ اليوم مثل علم الحيوان ، فقد اكتشفت طريقة تشريحه ، وبغض النظر عن فرع العلوم الذى نتجه اليه سواء قمنا ببحث مسألة فيولوجية أو لقوية أو أسطورية ، فعلىنا دائما أن نتبع هذه الوسيلة لكى نهتدى الى نتائج جديدة ومثمرة » (١٠) .

واعتقد تين أنه باتباع هذه الوسيلة فقط يستطيع تحقيق الموضوعية المتوقعة من المؤرخ تحقيقا تاما . فهو من الآن فصاعدا سوف يبحث مثل اسبينوزا في العواطف الانسانية ، وكأنه يبحث أشكالا هندسية أو سطوحا أو أشياء صلبة . فينبغى ألا ينظر الى الانفعالات مثل الحب والكراهية والغضب والطموح والتعاطف كعلامات ضعف ، بل كمظاهر للطبيعة الانسانية . فهي تمثل جانبا منها ، كما تمثل الحرارة والبرودة والعواصف والبرق وظواهر أخرى من هذا القبيل جانبا من الظواهر الجوية . وهكذا يبدو المطلب الخاص للموضوعية كما فهمه رانكه ، وحاول السعى لتحقيقه وقد تأكد بل وزيد عليه زيادة كبيرة . فعلى المؤرخ ألا يسمح لنفسه لحظة بأن يذهب بعيدا فى اهتمامه بما حدث ، ولا يحق له أن يحكم ، بل أن يحلل فقط ، وأن يفهم .

ولكن هنا كذلك يظهر لنا عرض تين للتاريخ فى صورة مختلفة عن انصورة المتوقعة من مثله ومسلّماته المجردة . فبازدياد تقدمه فى طريقه ازداد ابتعاده عن هذه المثل . ففى مؤلفاته الأولى مثل « فلسفه الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزى » بدا محافظا على أمانته لمبادئه الرئيسية . فهو لا يستطيع أن يقدر أى شىء تقديرا جماليا « استاتيقيا » ، بل يكتفى بوصف المدارس المختلفة للفن وتطورها : « النحت اليونانى والعمارة القوطية والرسم الايطالى أيام النهضة والرسم الهولندى » . ولكن هذا الاتجاه يتغير تغيرا تاما فى اللحظة التى يطرق فيها عالم الحياة العامة ، كما حدث فى كتابه « أصول فرنسا المعاصرة » وهو مؤلفه العظيم فى التاريخ السياسى . ففى هذا الكتاب يمكن أن يلمح فى كل سطر اهتمام تعاطفى بالأحداث . فقد نشأت فكرة هذا الكتاب من جراء اهتمامه الخاص بهذا الموضوع ، ومن الصدمة التى تجمعت عن حرب « ١٨٧٠ - ١٨٧١ » وكان هذا الاهتمام قويا تماما حتى أنه قد أخفى عن عينيه فى بعض الأحيان التوافق المطلق للوقائع (١١) كما أكد نقاده كثيرا .

ويبدو لنا « تين » فى هذا الكتاب كأحد أولئك المؤرخين السياسيين الذين ردّدوا - مثل هينريش فون سيبيل Heinrich von Sybel - المطلب الخاص بأنه على المؤرخ أن يتبنّى « حياده النبيل » ، وأن يعمل « كمرشد سياسى » (١٢) . ويعرف الجميع كم أثار مؤلف تين من عواصف فى جميع المعسكرات ، عندما ظهر أول مرة ! . ولكن المؤرخين قد لاموه كذلك « لدجماتيقيته السياسية » التى انبعثت مباشرة من النظريات الرومانتيكية ، التى ظن أنه قد أفلح فى الخلاص منها (١٣) . وقد اتبع تين الخصائص العلمية للفكر ظاهريا فقط ، حتى عندما بدا أنه لا يصدر أى حكم ، بل يكتفى بالتحليل . ففى اعتقاده أن التقدم الفكرى الذى سبق

الثورة الفرنسية ، كان أحد أسبابها الرئيسية . وفي رأيه أن الروح الكلاسيكية كانت هي القوة المحركة الحقيقية وراء الأمور السياسية . وأنها تحتوى فى باطنها على السبب الخفى لها . فهي قد ابتدعت نظرة الى العالم ، أعمت الناس عن رؤية حقائق الواقع السياسى ، والتغير والتقدم التاريخى وكذلك عن ادراك قيمة التقاليد . وأدت هذه النظرة فى النهاية الى التخطيم المتوقع لكل شئ كان قد توطد حينئذ . وقد صور « تين » هذا كله فى عرض لامع وباستخدام أسلوب يراق حقا ، وان كان أسلوبه فى الوصف قد استفاد استفادة تامة من مناهج العرض ووسائله ، التى تعتبر صحيحة فى « التاريخ الفكرى الخاص » أو فى « تاريخ الأفكار » ، ولم تكن هناك نية لاستبعاد المنهج الطبيعى ، ولكن الرواية قد رويت بحرية تامة ، تجعلنا ننسى هذا المنهج الطبيعى . وفضلا عن ذلك ، فان التصور العلمى الذى استخدمه « تين » كان يتفق مع العلوم الطبيعية الحقة اتفاقا هينا . ان مصدره موجود فى مكان آخر ، فليس هناك مثل آخر يمكن أن يلحظ فيه بوضوح صراع عنيف يماثل الصراع الذى صارع به « تين » فى شبابه فلسفة التاريخ البيجلى ، وكيف استمرت تؤثر فيه . فقد تتبع « تين » بطريقة تدل على الأستاذية سقوط النظام القديم Ancien Regime لأسباب كامنة فيه . ورأى فى هذا النظام ، كما فى مواضع أخرى كيف احتقرت جميع الأسباب التى جعلته عظيما وشهيرا على بذور الدمار . فاليعقوبيون كانوا فى رأيه هم الورثة الحقيقيون للنظام القديم . وعند تأمل كيف بعثهم هذا النظام ، وأعلى من شأنهم ورعاهم ، وأجلسهم على العرش ، ثم أوصلهم الى السلطان ، فانه لا يمكن الحكم على تاريخ هذا النظام بشئ آخر سوى أنه كان انتحارا بطيئا . ولا تطابق مثل هذه السلسلة من العسل ما أسماه تين « باستقلال التاريخ » ، ولكنها تعتبر ثمرة لروح الديالكتيك الهيجلى ، ومبدئه الخاص « بقلب الفكرة المعارضة » . وبصفة عامة ، فان العسل الكلية للأحداث ، التى ألقى عليها تين العبء الأكبر من الناحية النظرية قد تراجعت من الناحية الفعلية شيئا فشيئا الى انوار فى مؤلفاته التاريخية البحتة ، حتى انها ظهرت فى النهاية كأشباح وظلال فقط . وبدلا من ظهورها فى صورة القوى الحقيقية التى تسيطر على الحياة التاريخية ، فانها بدت فى أكثر الأحيان مجرد مخلوقات أسطورية .

وقد وصفت هذه السمة الخاصة بالكتابة التاريخية الوضعية والطبيعية وصفا مؤثرا قويا فى النقد الذى صوبه نحوها كروتشه ، فقد قال :

انه عندما كان « تين » يهتدى فى بحثه عن العلل ، الى علة فانه كان يدعوها مرة « بالسلسلة » ، ومرة أخرى « بالقرن » ، وقد اعتاد عندما يحقق ذلك أن يعلن رضاه ، وكأنه من غير المستطاع القيام بأى تحليل يعد ذلك ، أو كأن هذا التحليل لم يعد ضروريا ، وعلى حد قول كروتشة : « هناك ينتهى البحث - فقد أمكن الوصول الى عالم أزلى ، أو الى صفة مشتركة لدى كل المشاعير والأفكار الخاصة بأى قرن أو شعب ، أو الى سمة لا يمكن أن تنفصل عن أفعال عقل هذا القرن وروحه ، هذه كانت العلل الكبرى الكلية والغائية » . ولكن من وجهة نظر العلم الطبيعى : ما هى هذه العلل الكلية التى تستطيع أن تتفوق على العلم الحديث ، وأن تحل محله ؟ - انها لم تكن شيئا آخر غير الصفات الغيبية عند المدرسين - انها لا تزيد بعد كل شئ عن مجرد أسماء قدمت لنا بدلا من العلم . ولا حظ كروتشه « أن قوة الخيال عند تين قد رأت فى هذه الأسماء ما ظنته شيئا أصيلا وفانقا ، ولكن العقل النقدي لم ير فى ذلك أى معنى ، لأن الفكر النقدي يطلب من الباحث ذكر الأسباب الخاصة بأصول الوقائع ، أو مجموعات الوقائع التى تسمى « قرن » أو « سلسلة » . وعندما يفعل العقل النقدي ذلك ، فانه يبين بجلاء أن مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تكون كلية أو دائمة . فبقدر ما أعرف ليس هناك وقائع « كلية » أو « دائمة » . فلا يمكن أن يكون « الألماني » أو « الشمالى » مثل هذه الوقائع ، كما أنه لا أستطيع أن أصف المومياوات التى تبقى عدة ألوف من السنوات ، وان كانت لا تبقى الى الأبد ، والتى تتغير ببطء ، وان كانت تتغير مع ذلك ، بأنها وقائع » (١٤) .

ويتضح المأزق الذى تورط فيه تين تورطاً متزايدا كذلك فى معالجته للسؤال الرئيسى لكل المعرفة التاريخية عن العلاقة بين الكلى والجزئى . فإنه قد بدأ البحث العلمى بطائفة من التصورات ، فقد كان متوقفا منه أن يبحث عن وقوع جميع الجزئيات تحت كليات هذا التصور ، وأن يبين توقف أهمية جميع الأحداث التاريخية على امكان اكتشاف قانون كلى ، تكون هذه الأحداث أمثلة له . ولكن لم تكن هذه هى المسألة بأية حال .

فقد أصر رائكه وهمولت فى مقابل المكانة العليا للكلى كما تظهر فى فلسفة هيجل للتاريخ ، على أن المؤرخ ينبغى أن يعالج الكلى لا كشيء قائم بذاته ، بل كشيء يمكن جعله مرئيا بالتأمل فى الجزئى ، فيجب أن يخلل كل واحد من العنصرين الآخرين ، وأن يصل الى اتزان باطنى . وقد تعرض هذا الاتزان عند « تين » فى أغلب الأحيان الى الخضوع الى جانب أو آخر من الجانبين المتعارضين . فلم يكن « تين » مستغرقا فى الجزئى

فحسب ، بل انه قد اندفع بحرية فى بعض الأحيان فى تصوير تفاصيل حتى بدا كأن وصفها كان غاية فى ذاته . وقد قال هو نفسه مرة انه من الواجب أن ترسم الصور التاريخية الحقيقية من مثل هذه « الوقائع البسيطة التى لها دلالتها » : (de tout petits faits significatifs) ولم يال جهدا قط فى تتبع آثارها ، وعرف كيف يضعها فى مكانها الصحيح اعتمادا على مهارته الأدبية التى لا تبارى : وفى هذا المقام لم يكن يتبع كونت ، بل كان يتبع سانت بييف Sainte Beuve ، الذى كان أستاذه الأدبى الحقيقى .

فقد ابتكر سانت بييف فى كتابه « صور أدبية Portraits litteratures » وأحاديث يوم الاثنين « Causeries de lundi » فنا فريدا كاملا للتصوير ورواية النوادر والقصص ، وكان يميل الى الاستعانة بطائفة من التفاصيل الأدبية التى تبدو غير هامة فى وصف الحركات الفكرية الكبرى ، واعتمد عليها فى توضيح هذه الحركات ، وبعث الحياة فيها . وقد سعى «تين» أكثر من سانت بييف من أجل الصيغ العامة ، ولكن شغفه بالفردى ، وفرط عنايته بالتفاصيل الدقيقة ، قد بعثا كذلك الحياة فى الصور التى قام بتصويرها . وأوضح فى مقدمته لكتاب « تاريخ الأدب الانجليزى » أيضا أنه لا يوجد فى الأصل أساطير أو لغات ، بل هناك فقط شعوب تستخدم الكلمات ، وتخلق الصور والأفكار . ومن ثم ، فانه لم يقيم باستدلال الكتابة التاريخية من تفسيراته الطبيعية ، كما فعل أنصار النزعة الطبيعية الآخرون ، أو أتباع « المادية الاقتصادية » فلم يكن يهمه أية نظرة جماعية للتاريخ ، بل كان على العكس يؤيد النظرة الفردية المتطرفة ، وظل الفرد فى النهاية هو بداية التاريخ وغايته ، ومنبع كل معرفة حقيقية ، وفى هذا يقول :

« لا يوجد أى شئ الا من خلال الفرد ، انه الفرد نفسه الذى يجب أن يفهم . . . اتركوا اذن نظرية الدساتير والتفسير الآلى لتركيبها ، ونظرية الدين وأنساقها ، وبدلا من هذه الأشياء حاولوا مشاهدة الناس فى مصانعهم ومكاتبهم وحقولهم ، كما يعيشون تحت الشمس ، فوق أرضهم وفى بيوتهم . . . انظروا الى ما يأكلون ، وما الذى يرتدون . فهذه هى الخطوة الأولى فى التاريخ » (١٥) .

والسؤال الذى يجب أن يسأل الآن ، وهو سؤال حاسم فى تقرير صحة نظرية تين فى النواحي المنهجية ، أو بطلانها ، هو : هل كان باستطاعة « تين » أن ينجح فى اتخاذ هذه « الخطوة الأولى » فى طرق عالم

التاريخ ، لو أنه اعتمد فقط على كل من صورتى الوصف والتفسير ،
 اللتين اعتبرهما كفيلسوف معيارا للفهم التاريخى ومثاله ؟ واضح أن هذا
 ليس ما حدث ، فقد أسلم نفسه بطريقة ساذجة الى نوع من الحكمة النفاذة
 عن الانسان ، والى نوع من « علم الفراسة » الذى يستند الى أساس آخر
 غير التحليل العلمى ، كما أنه ابتدع نوعا من « قراءة الوجوه » ، لا يمت
 بصلة قريبة أو بعيدة الى « استقلال التاريخ » الذى له مقام سام عنده .

ولكن تكمن المشكلة الإستمولوجية الرئيسية التى قدمتها الكتابة
 التاريخية لـ (تين) - كما هو الحال فى الوضعية بصفة عامة - فى مسألة
 أخرى . انها تكمن فى التصور الخاص بالواقعة التاريخية ، الذى تستند
 اليه كتاباته ، والذى استخدم بمهارة فى كل مؤلفاته . وفى هذه المسألة
 استطاع الربط بينه وبين التقاليد القديمة للتجريبية والوضعية . فيمكن
 أن يقال عنه بمعنى معين انه قد انتزع المثل الأعلى للاستقرايى البيكونى
 من الطبيعة ، ووضعه فى التاريخ . فقد كان بيكون مقتنعا بأنه على العالم
 أن يبدأ بجمع مادته من مشاهدات الحس وحدها ، وألا يعتمد على أى
 افتراضات نظرية ، أو يضيف أية فكرة من الأفكار المجردة ، وأن يبدأ
 فحص المادة الأولية بعد الانتهاء من جمعها . فيجب أن نفاون المسائل
 الفردية ، ثم تضاهى بعد ذلك برأعين النفس والاثبات بعضها ببعض ،
 حتى يمكن الاحتساء فى النهاية الى قانون مفرد ، يمكن أن يطبق على أية
 طائفة محددة من الظواهر . ويتمخض البحث باتباع هذه الوسائل عن
 عمليتين فكريتين منفصلتين تماما : ففى العملية الفكرية الأولى الوقائع فى
 ذاتها تكون كلا كاملا فى ذاته ، يخضع فى العملية الفكرية الثانية للفحص
 النظرى والتفسير . ولكن عند بيكون نفسه قد أدى هذا الفصل الى أعسر
 المسائل الخاصة بالمبدأ . فقد أظهرت المناهج النقدية الحديثة للبحث
 العلمى أن أغلب الأشياء التى استخدمها بيكون كوقائع « صرفة » لا تزيد
 عن مجرد « أوثان » (*) .

ولم استطع تين كذلك أن يتجو من هذا المازق الخاص بالوضعية .
 ويبدو واضحا عند مقارنته بأحد المؤرخين النقديين مثل رانكه مدى ضالة
 الأساس الذى اعتمده عليه فى تمجيد منهجه العلمى . فقد تجاوز حدوده
 من البداية ببساطة غير عادية عند جمع وقائعه . فلم يتبع طريقة واضحة
 للفرقة بين الوقائع ، وساوى فى الترحيب بكل شئ - أى نادرة ،

(★) أوثان العقل عند بيكون ، هى الأوهام الطبيعية التى تجعلنا نخطئ فهم
 الحقيقة . ويجب التحرر منها قبل البدء فى البحث العلمى .

وذكريات ذات قيمة مشكوك فيها ، او جملة فى نشرة صغيرة ، او موعظة — ما دامت قادرة على تزويده بالسّمات الصغيرة والهامة ، التى أحب جعلها أساسا لما يقوم بعرضه ، واستخدمها لبث الحياة فى مؤلفاته . فقد ظن أن عمل المؤرخ الفكرى الحقيقى لا يبدأ عند جمع الوقائع ، بل بعد ذلك : « بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلل » ، ولذا يمكن الاعتراض على وقائعه ، كما اعترض على بيبكون بالقول بأن معظم هذه الوقائع لم تجمع بغير تدقيق فحسب بل ان أغلبها لا يستحق هذه التسمية . وذلك لأن تين لم يخالجه الشك قط فى ضرورة اعتماد مؤرخ الحضارة على مناهج الفيلولوجية النقدية (١٧) .

بالطبع لا يقلل هذا الاعتراض من قيمة كتابته التاريخية ، ويجب ألا يحجب عنا امتيازها ، لأنها قد اعتمدت على المبادئ العامة التى وضعها كمؤرخ نظرى اعتمادا ضئيلا أقل بكثير مما أراد أن يجعلنا نعتقد ، أو مما اعتقد هو . ان هذه المبادئ كانت اطار الصورة فقط ، أما رسوم الصورة وألوانها فكانت من عالم آخر . فقد أطلق فيها العنان لطبيعته الفنية ، وخياله وموهبته الخاصة بالتصوير الناطق الواضح ، ورسم صورا فردية أمينة للحياة . وكان بإمكانه أن يعبر عن « ملامح » أى عصر بلبسات قليلة . ان هذا النوع من التمكن هو الذى جعل مؤلفاته عظيمة الأثر ، وضمن بقاءها بالرغم من أنه من المشكوك فيه أن يلقى الأساس النظرى الذى حاول الاعتماد عليه ، وبدا له أهم جانب فى عمله أى اهتمام .

الفصل الرابع

النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية : مومسن

ذاعت المبادئ الأساسية للفلسفة الوضعية على نطاق واسع بين كل من المؤلفين البريطانيين والفرنسيين بفضل جهود « بكل وتين » ، كما أحدثت تأثيرا قويا ومتزايدا ، واتخذت هذه المبادئ طريقها الى ألمانيا كذلك ، وإن كانت لم تقابل هناك بمثل هذه الاستجابة المباشرة ، أو هذا التأييد قط . فالى قرابة منتصف القرن التاسع عشر ، لم ينبذ الكتاب الألمان للتاريخ المثل الخاصة بالرومانتيكية فحسب ، بل انهم أنفوا أنفسهم وقد استمروا فى مناصبة العداء لهذه المثل ، كما أنهم وضعوا أهدافا سياسية أخرى ، وأكدوا الحقيقة الخاصة بأن الشطحات الرومانتيكية لم تعد تلائمهم وبأن الفناء الصوفى لم يعد يناسبهم ، وأنه بدلا من أن ينفى المؤرخ ذاته فى الماضى ، وينظر اليه كجنة مفقودة ، عليه أن يصمم على خدمة المستقبل السياسى ، وأن المطلوب هو وضع أساس علم للتاريخ متحرر من جميع الافتراضات الميتافيزيقية ، بدلا من الأيديولوجية الرومانتيكية . ونظريتها الخاصة « بالروح القومية » .

ومن هذه الناحية أخفق رائكه نفسه فى ارضاء الجيل الجديد من المؤرخين ، فقد تشبثوا بنظرة معارضة ، تمثل نظرة واقعية سياسية جديدة ، ترى أنه من الواجب عدم الرضا عن الدراسة الصرفة ، بل ينبغى تحديد أهداف محددة للغاية ومشخصة (١) . ولم يبد هناك بين هذه المثل وبين المبادئ الرئيسية للوضعية أى عداء حتمى من أى نوع . وعلى العكس فإنهما قد التقيا فى نواح هامة . وبالرغم من ذلك ، فلم يعقد أى تحالف حقيقى بينهما . فعندما بدأ المؤرخون فى الابتعاد عن الرومانتيكية ، وفى القول بأن المعركة ضدها كانت المسألة الرئيسية فى ذلك الوقت ، كان تأثير الرومانتيكية مازال حيا لم يمض فى ألمانيا . وفى

الوقت الذى احتدم النزاع هناك حول الأهداف السياسية الجديدة ، لم يكن المثال الرومانتيكى الخاص بالمعرفة قد تم نبذه . وكتب « فون بيلوف » فى هذا الشأن : « اننا نلاحظ أن جميع المؤرخين السياسيين يقبلون الوقائع التى اهتمت اليها المدرسة التاريخية للثانون ، وأنهم يعتمدون كذلك اعتمادا جزئيا على آراء زعماء هذه المدرسة الفكرية . انهم فى الحقيقة تلاميذ لرانكه ، ولا أحد منهم يتجاهل مناهجه ، كما أنهم استفادوا بجميع الدراسات التى تمت فى الفترة الرومانتيكية . ويمكن القول انهم نبذوا الرومانتيكية فى أحكامهم الأكاديمية ، غير أنهم لم يقدرُوا على الاستغناء عن كل ما حققته » (٢) .

ولذا فقد استخدمت فى الحرب ضد الرومانتيكية فى أغلب الأحيان نفس الأسلحة التى ابتدعتها « ولم يتم كذلك التخلص من أدواتها المنطقية الميتافيزيقية » . *logical* ، بآية وسيلة من الوسائل ، بل انها ظلت قائمة بافتراضاتها بالرغم من انكار أغلب نتائجها . والى جانب بقايا هذه الافتراضات الميتافيزيقية ، فقد استمر كذلك تأثير كل من الديالكتيك الهيجلى ونظرية همبولت فى الفردية (٣) . كل هذه الأسباب قد أدت الى استبعاد أى توافق مع وضعية كونت ، أو مع أى مؤرخين مثل « بكل » أو « تين » .

وعندما ظهرت الترجمة الألمانية التى قام بها « أرنولد روجيه Arnold Rugge » لكتاب « بكل » تاريخ الحضارة فى إنجلترا *History of civilization in England* ، نشر « درويسن Droysen » . وهو أحد الممثلين البارزين للواقعية السياسية فى ألمانيا تحليلا وعرضا وافين ، حاول أن يكشف فيهما بصفة خاصة عن الضعف المنهجى لهذا الكتاب ، كما أنه قد عارض معارضة وافية للغاية ادعاءات « بكل » الخاصة بأن الوضعية كانت أول فلسفة قامت بدراسة التاريخ على أساس علمى وطيد . ولسوء الحظ كان فى نقد درويسن اتجاه الى صبغ المشكلة بالصبغة الاخلاقية ، وذلك لاعتراضه على كتاب (بكل) من أجل « اتجاهه المادى (الا خلقى) » ، ولكن بغض النظر عن هذه المسألة ، فانه من البين تفوق درويسن الفلسفى على خصمه فى كل من دقة الفكر ، ومدى المعرفة الفلسفية . ويتضح هذا التفوق بمجرد لمحة الى كتابه : « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik » الذى نشر سنة ١٨٦٤ ، والذى قد يعتبر من بين المؤلفات الرئيسية فى المنهج الحديث للتاريخ . وقد ركز الانتباه فى هذا الكتاب لأول مرة على فكرة « الفهم » التى بدأ منها « دلتاي » بعد ذلك لتشخيص فردية المعرفة التاريخية ، وبيان الاختلاف

بينها وبين الفكر العلمى ، كما شرح النواحي الجوهرية فيها (٤) . ومن هذه المسألة كنقطة بداية ، بدأ درويسن الدفاع عن التاريخ ضد كل المحاولات الخاصة باخضاعه لمعايير العلم ، وهى المحاولات التى يترتب عليها تحويل التاريخ كليا الى علم . وقد أصر « درويسن » بعزم على تأييده (كثرة المناهج) ، وكان باستطاعته فى هذا المقام كما بينا ان يستعين برأى كونت (٥) .

وذكر أنه ان كان من الضرورى وجود أى علم للتاريخ ، فان هذا لن يتحقق أبدا الا اذا كان للتاريخ موضوعه المحدد الخاص به . فلذا علينا أن نثبت وجود هذا العالم المعين من المظاهر ، الذى يكون موضوع التاريخ ، وأن نثبت كذلك تعذر اتباع أية وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى لفهمه - كالوسيلة اللاهوتية أو الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية - ففى هذا المجال تثار أسئلة تعجز عن اجابتها التأملات اللاهوتية أو الفلسفية ، كما لا يستطيع العلم التجريبي الذى يدرك عالم الظواهر من ناحية علاقاته الكمية فقط ، أن يجيب عليها الا اجابة يسيرة . ولن يسعفنا فى اجابتها كل من « الاستنباط » وما يدعى « بالاستقراء » ، وهى أسئلة لا يمكن أن تستمد منطقيا من أى مبادئ عامة ، أو أن تشرح باستخدام اصطلاحات الطبيعة الرياضية ، أو أن توضح كذلك باستعمال وسيلة تجريبية بسيطة ، فالواجب هو أن تفهم ، ولفهمها تدعو الحاجة الى تنمية مناهجها التى تعتمد على الفكر . ويسأل « درويسن » « بكل » هل هناك اذن وسيلة واحدة فقط ، ومنهج واحد للمعرفة ؟ ألا تختلف المناهج وفقا لموضوعاتها ، كما تختلف الحواس العضوية وفقا لأنواع الادراك المختلفة ، وكما تختلف أعضاء الجسم الأخرى تبعا لوظائفها المختلفة ؟ (٦) . ولم تعن هذه الاعتراضات التى أبداه « درويسن » على نظرية « بكل » أى عداء من ناحيته تجاه التاريخ الفكرى ذلك العداء الذى أظهره فيما بعد كثير من المؤرخين السياسيين . وقد اقتصر درويسن بطبيعة الحال فى أبحاثه على مجال محدد فى التاريخ السياسى ، ولذا فمن الممكن اعتباره من أتباع « المدرسة التاريخية الألمانية » ، أو بمعنى أكثر دقة تابعا « للمدرسة البروسية » . ومع ذلك فان نظريته التى جعلت فكرة الفهم محورا للمعرفة التاريخية لا يمكن أن تكتفى بدراسة الأحداث السياسية ، أو أن يقتصر اتجاهها على اتجاه واحد . وقد ضرب درويسن فعلا بسهم وافر فى الاتجاه الذى سمي من ذلك الحين « بتاريخ الأفكار » أو « التاريخ الفكرى » . وكان يرمى الى جعل التاريخ يبدو « مماثلا للحياة » باعتباره عالما للقوى « الفكرية » أو « الأخلاقية » . وارتبط فى هذا الشأن ارتباطا وثيقا بالتقليد الكلاسيكى « لهبولت » الذى رجع الى مقاله عن مهمة المؤرخ ،

كما رجع الى المقدمة الكبرى لمؤلفه عن لغة « جاوه » القديمة « الكاوى » « rawi » الذى يعتبر تطبيقا مشخصا لنظرية همبولت الأساسية (٨) وكانت هذه الوسيلة هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن يؤدى اتباعها الى التوفيق بين التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة ، بدلا من ابقائهما فى حالة توتر دائم .

واتخذ « تيودور مومسن Theodor Mommsen » خطوة أخرى فى نفس الاتجاه ، وقد كان كذلك مفكرا سياسيا ، من جميع النواحي ، ولا يمكن القول بأى معنى من المعانى أنه كان غير متأثر بالعواطف السياسية ، ولكن عبقريته العلمية تكمن فى مقدرته على تهذيب هذه العاطفة ، بدلا من اطلاق العنان لها . وكان لا يميل الى الدفاع عن أى مثال سياسى معين خاص بالدولة ، لكنه أراد فهم هذه المثل فى ذاتها وجعل بنائها واضحا ، ومن أجل هذا الهدف كان عليه أن يضرب فى اتجاه جديد . فلم ير فى اتساع امتداد نفوذ الدولة فى الخارج سوى ناحية واحدة ، والذى بهره أكثر من أى شئ آخر هو القوى الكامنة فى الحياة المدنية ، وقد قام بتعمق بحثها . وكانت المسألة الرئيسية عنده هى تنظيم الدولة ، وعلى الأخص ما يتعلق بتنظيمها القانونى . بهذا أصبح للمعرفة القانونية والتشريع مهمة مختلفة ، وأهمية أكثر عمقا فى نظام العالم التاريخى لم تعرف من قبل . واعتبر مومسن الفصل بين كل من الفيلولوجى والتاريخ وكذلك فصل التشريع وعلم السياسة من التاريخ ، مسألة تصفية وغير طبيعية . وأراد ازالة مثل هذه الحواجز التى لا معنى لها ، التى قال عنها انها نشأت بصفة رئيسية نتيجة لاتباع الطريقة المتبعة فى تقسيم الجامعة الى كليات ، وأنه على الدراسة العلمية ألا ترتبط بها .

وقد استطاع نيبور فيما سبق أن يضىء الظلام ، الذى أحاط بالتاريخ الأسطورى لروما القديمة ، عندما رأى المشكلة من زاوية جديدة - فقد ربط بين نهضة روما وتقدم نظام الحكم الرومانى ، كما أدرك أن المعارك السياسية كانت هى القوى المحركة الأصلية . ولكن فى رأى فيلاموفينس Wilamowitz أن مؤلف مومسن الأول (٩) هو الذى أظهر بوضوح التعارض بين « مومسن » عالم « التشريع » ، و « نيبور » المؤرخ لأن مومسن قد جعل كل اهتمامه منصبا على القانون السنورى (١٠) . واقتضت هذه النظرة الجديدة تقديم مناهج بحث جديدة تماما كان على مومسن أن يبتدعها لنفسه . فلم يتطلب التشريع الحاجة الى الدراسة الفيلولوجية فحسب ، بل انه وجبها كذلك الى غايات لم تكن محددة الى هذا العهد ، أو لم تدرك أهميتها ادراكا تماما . وقد مهد بيك Boeckh

الطريق لهذا التقدم في مؤلفه عن الاقتصاد السياسي في أثينا ، الذي لفت فيه الأنظار الى قانون اتينا Attica وأهميته (١١) ، كما أنه نبه الى أهمية المخطوطات . وفي سنة ١٩٢٨ بدأ جمعه للمخطوطات اليونانية ولم تكن أبحاث « بينك » سوى دراسة تمهيدية ، كان من الضروري تنميتها تنمية فكرية ، قبل توجيهها لكي تكون ذات فائدة كبرى . ويعتبر « مومسن » هو أول من نجح في القيام بذلك واذا قورن بأعظم من سبقوه ، فانه يعتبر المؤرخ الوحيد الحق المتميز عن أى مؤرخ من القدم ، ويمكن أن يوصف بأنه أول من حرر تاريخ الحكومات من عزلته القديمة (١٢) .

ومومسن في الواقع قد عكس الروابط بين العلوم التي تساعد في فهم التاريخ ، واستطاع أن يقلبها رأسا على عقب . فالسياسة التي كانت تبحث فقط باعتبارها من العوامل المساعدة للمعرفة التاريخية ، قد تخصص لها موضوعها الحقيقي ، وأصبحت المشكلة للبحث التاريخي . وفي هذا الشأن ذهب مومسن أبعد من رانكه (١٣) . فقد ازدادت هذه المسائل في الأهمية ، الى حد أنه استنتج منها أبرز النتائج الرئيسية ، حتى من ناحية « بداجوجيه » ، ومن الحقيقي أنه يكاد يطالب في « خطابه للعبادة » سنة ١٨٧٤ الذين يعدون أنفسهم للدراسة الصحيحة للتاريخ بالجامعة ، ألا يدرسوا التاريخ ، فقد قال مخاطبا تلاميذه :

« ان الذي يترك الجامعة ولديه معرفة مستفيضة باللغات اللاتينية واليونانية والألمانية ، والنظم السياسية لهذه الشعوب ، يكون صالحا لأن يصبح مؤرخا . أما الذي يفتقر الى هذه المعرفة ، فانه لا يصلح ، وأنتم اذا أحطتم علما بهذه المسائل ، فمن المؤكد أن البحث في المصادر وتصوير الأحداث العلمية ، سوف يأتي من تلقاء نفسه ، كما تسقط السحب الكثيفة أمطارها . واذا لم تحصلوا على هذه المعرفة لأنفسكم ، فانكم ستقفون نمارا تعطب بمجرد امساكم بها » وقبل ذلك قال :

« أعترف أيها السادة اننى سأشعر بالدهشة اذا عرفت من أوراقكم ، أنكم طلاب تاريخ . بالطبع قد تكون لديكم النية لتعلم المبادئ الأولية الضرورية للغة ، الى جانب معرفة السياسة التي تناسب جانبنا معينا من البحث التاريخي . واننى لعل يقين بأن هذا هو معنى البحث التاريخي عند أكثركم ، ولكن قد يكون لهذا تفسير آخر ، وهو أنكم تظنون أن هذه الموضوعات بلا ضرورة الى حد ما ، وأنكم قد لجأتم الى التاريخ هربا من الصعوبات المضنية للفيلولوجي ، وأنكم قد قنعتكم بالبحث الدقيق في المصادر ، ودراسة منهج كتابة التاريخ . واذا كان الأمر كذلك ، فان اله

العدالة « Nemesis » لن يتأخر طويلا في أداء واجبه . . . فان نقص استعدادات البحث التاريخي ستجعل النقمة تحل بكم ، لأن الرواية التاريخية الزائفة ستكون إما سمجة غبية ، وإما خيالية ، أو كلاهما معا . . . وفي كلتا الحالتين ستكون خالية من الروح التاريخية » (١٤) .

أراد مومسن أن يكون « للروح التاريخية » حساب في كل مجال . ولم يطالب بضرورة استخدام هذه الأسس الرئيسية في الأبحاث التاريخية فحسب ، بل انه طالب بالتوسع في استخدامها وارتقاؤها . وكان أول من قام بتنظيم دراسة المخطوطات القديمة والنقود وتاريخ القانون علميا . وأسفر ذلك عن صورة جديدة تماما للحضارة الرومانية والدولة الرومانية . وظهرت هذه الصورة في شكلها الحقيقي لأول مرة في كتابه « القانون الدستوري الروماني » (*Römisches Staatsrecht*) (الذي كتب في السنوات ١٨٧١ - ١٨٧٥) . ففي هذا الكتاب اكتمل أسلوب السرد والعرض الذي استخدمه في كتابه « التاريخ الروماني » اكتمالا تاما ، كما أصبح عميقا بفضل تحليلاته . وبفضل هذا التحليل وحده استطاع أن يكشف عما هو دائم في تغير الأزمنة ، وفي تقلبات النظم السياسية . ومهد تحليله الطريق أمام التركيبة التي تأملها من البداية . وقد أكد أنه ما دام التشريع يتجاهل الدولة والشعب ، والتاريخ والفيلولوجي يتجاهلان القانون ، فان الاثنين (التشريع والتاريخ) سيطرقان أبواب العالم انروماني بلا طائل . هكذا أمم مومسن عمل رانكه . ويقول جوش (Gooch) « ان مومسن ورانكه يقفان وحدهما معا في الصف الأول من مؤرخي القرن التاسع عشر . واصطبغت مؤلفات رانكه اصطباغا يكاد يكون تاما بطريقة السرد الروائية ، بينما اكتسب مومسن الشهرة ليس فقط كاستاذ للسرد ، بل كمفسر للقوانين ، وكمحقق للمخطوطات والنصوص . ويتشابه الاثنان في مقدرتيهما الانتاجية التي تدعو للدهشة ، وفي جمعهما بين الفن النقدي والرؤية التركيبية . . . كانت روما قبل مومسن ، مثل أوروبا الحديثة قبل رانكه » (١٥) .

ولكن بالرغم من تقارب الاثنين في هدفهما ، فانهما كانا مختلفين تماما فيما يمكن تسميته بالسلوك الخاص بالبحث . فقد كان البحث التاريخي عند رانكه يهدف بصفة رئيسية الى اتخاذ صورة تأمل هادئ خالص للتاريخ بأكمله . ولا يعنى هذا بأى معنى من المعانى أنه لم يتأثر بالأحداث ، فلا يستند الى أساس كل اللوم الذي وجه له في هذا السبيل . فان رانكه قد أصدر كذلك أحكاما ، وان كان قد نظر الى موضوعه من

بعيد ، ليتسنى له إصدار هذه الأحكام ، وذلك لأنه أراد أن يرى الأشياء من وجهة نظر أعلى من تلك التى رآها أولئك الذين عاشوا فى وسط الأحداث ، والذين حاولوا توجيه هذه الأحداث فى اتجاه غاياتهم . فالأحداث الفردية ، وكذلك الانجازات الفردية ، كانت عنده مجرد مقدمة . انه كان يسمى وراء شيء وراءها ، انه الشيء الذى أسماه « قصة أحداث العالم » . فيجب أن نعتبر هذا المجرى الخاص بالأحداث وتطورات جنسنا الجوهر الحقيقى . انه محوره الحق ، وجوهر وجوده . انه كل أفعال وآلام هذا المخلوق المتوحش . . الفوضى . . الهمجى . . العنيف . . النبيل . . الهادى . . الميال للصداقة . . والفساد والنقى مع ذلك . . الذى هو الانسان . . والمؤرخ يسعى الى الامساك بكل هذه الأحداث فى طبيعتها وصورتها الحقيقية ، حتى يصل فى النهاية الى غايته الحقيقية ، كما أنه يسعى الى تحويل التاريخ العاصف كله الى هدوء التأمل الخالص . وقد رأى رائكه التاريخ . كما رأى « جوتيه » الطبيعة التى يقول عنها :

« أن كل الاضطراب ، وكل التناحر ،
من أجل الهدوء الباقي عند الله »

أما عند مومسن فلم يكن هناك مثل هذا التأمل الهادى . ليس هناك برج خارج الأحداث وأعلاها . فقد كان تأمله للتاريخ معباً بكل ديناميكية شخصيته (١٦) . فقد اعتقد أنه لن يستطيع أبدا فهم تيار الأحداث تاريخيا الا اذا ألقى بنفسه فى غمرة هذه الأحداث ، وجعلها تحمله فى طريقها . فلم يكن بالمشاهد الهادى . بل كان مشاركا فى الدراما الكبرى لتاريخ العالم . وبهذه الوسيلة استطاع القيام بدوره بحيوية جمّة ، حتى كاد الماضى فى يديه ألا يصبح ماضيا . فقد أزيلت الفوارق بين العصور . فنحن نقف فى منتصف التاريخ الرومانى . وكأنه تاريخنا المعاصر . ونحن نتبعه متأثرين بطريقة أو أخرى بنفس عين الاهتمام . وقد أثر كتاب مومسن « التاريخ الرومانى » تأثيرا ساعرا فى كل انسان فى فترة من فترات حياته . ولم تكن لدى مومسن أية رغبة فى التوجيه المباشر ، مثل كثير من « المؤرخين السياسيين » ، كما لم تكن لديه أية ميول تعصبية ، كما هو الحال عند « ترايتشكه » ، الا أنه لم يخف ميوله ونفوره . ومن الحقيقى أن ما يسمى باللوازم الشخصية يظهر بوضوح فى مواضع كثيرة من كتبه . وعند مقارنة روايته عن الصلات بين قيصر وبومبى برواية ادوارد ماير (١٧) Eduard Meyer . أو عندما تقارن صورته الخاصة بشيشرون بصورة فريرو Ferrero فى كتابه «عظمة روما واضمحلالها» . فلن يبقى لدينا أدنى شك فى أين تكمن الحقيقة التاريخية . وعندما تكلم مومسن عن « اوريبيد Euripide » عند قيامه بعرض الأدب الرومانى

والفن الرومانى قد جعل من العسير علينا أن نظن أننا ننصت الى حديث أحد الفيلولوجيين أو المؤرخين ، لأنه قد نظر الى « أوريبدي » وكأنه شاخص أمامه . وتحدث عنه حديثا يكاد يشبه حديث الكوميديا الأنيقية . ويقول مومسن عن الرجل الذى وصفه أرسطو بأنه كان أكثر الشعراء فهما للمأساة : « انه كان قادرا على هدم المأساة القديمة . ولكنه لم يفلح فى خلق أية واحدة » (١٨) . هذا الاتجاه وإن بدا فى الغالب ذاتيا ، الا أن مثل هذه الذاتية كانت وسيلة واعية لنقلنا الى وسط الأحداث . فلم يرد مومسن أن يأتى القدماء البنا وهم يرتدون حلا قشبية ، فقد رفض كل محاولات التأثير والاستنماط Stylizations ، وفى نفس الوقت نبذ كل محاولة لمحو ذاته ، لجعل الوقائع تتحدث عن نفسها . وقد جعل لسلطة الموضوعية التاريخية معنى آخر بأن غير مفهومها . فالشخصية لا يمكن أن تفهم الا عن طريق الشخصية . ويستحيل هذا بغير تعاطف وثيق ، وبلا حب أو كره . هنا على المؤرخ ، أن يطلق لمشاعره وخياله العنان . . . وقد ينطلق بعيدا حتى يبدو الحد الفاصل بين العلم والفن ، وكأنه قد اختفى . وفيما يتعلق بهذه المسألة ، فانه لم يقحم نفسه فى المطالبة للتاريخ بأى حق باعتباره علما بحثا . وقال فى خطابه للعمادة : « انه يحق (للماكوك) الذى ينسج آلاف الخيوط معا ، وللبصيرة الأصيلة التى تنفذ فى فردية الناس والشعوب السخرية من شتى التعاليم والتوجهات . فقد يمكن القول بأن كاتب التاريخ يتبع الفنانين أكثر من اتباعه لعنصر الدارسين الباحثين » (١٩) .

كان هذا فى الواقع هو نوع التأثير الذى كان لمومسن كمؤلف على رأى العام . وعلى دوره كرجل أبحاث يعمل على تقديم المعرفة . والذين اختلفوا معه فى التفصيلات ، وقاموا برسم صورة مختلفة للأحداث وشخصياتها الرئيسية ، هم الذين خضعوا لتأثيره فى أغلب الأحيان . يقول « ادوارد ماير » فى خطابه التذكارى لتأبين مومسن : « انه لا يمكن أن ينسى كيف أثرت عبارات مومسن التى ركز فيها بعض الحقائق العميقة عن الحياة التاريخية ، أو صور بها الأحداث والشخصيات بمثل هذه الألوان الزاهية ، التى يرجع إليها مرة بعد أخرى بغبطة ، مثل مؤلفات كبار كتاب الدراما ، حتى وإن اختلفت مع المؤلف فيما يتعلق بجراكي Gracchi وبومبي Pompey وكاتو Cato وشيشرون Cicero » (٢٠) .

واستعاد مومسن بطريقة أخرى فى النهاية الاتزان بين العلم والفن - وكلما تقدم فى العمر أحس بمسئولية الحاجة الى هذا الاتزان . فقد ظل يؤكد من البداية الى النهاية أنه من المستحيل وصف الشخصيات دون تأثر

بالحب أو الكراهية ، ولكن هذا الأسلوب الشخصى الخالص قد تراجع الى الوراء فى كتاباته الأخيرة . وفى هذه المؤلفات أصبح أكثر مثابرة على البحث عما تم فى التاريخ بدلا من اضاءة وقته فى معرفة نيات الأفراد ورغباتهم وأفعالهم .

وعندما تقدم مومسن فى السن اعتبر هذه المسائل ضرورية ، واهتم اهتماما أكبر بالنظم المالية ومسائل الحكومة ، والمخطوطات Corpus Inscriptorum وبالعالم المخطوطات أكثر من اهتمامه بوصف الأحداث الجزئية والشخصيات . وفى هذه المسألة لم يضع أحد معيارا أشد صرامة للموضوعية من المعيار الذى وضعه مومسن . فقد عرف بالطبع أنه لا يمكن لشخص بمفرده انجاز ما سعى اليه، ولذلك نادى بالعمل التعاونى، وجعل لهذا المطلب الصدارة فوق كل شيء . وقد تسنى له بفضل العنصرين اللذين اشتركا فى تكوينه ، وهما : « العنصر الواقعى » و « العنصر الشخصى » اللذان يمثلان الاهتمام الموضوعى والذاتى ، واللذان يتكاملان على الدوام فى نوع من الانزان المثالى ، أن يحقق الكمال فى صورته الحديثة عن التاريخ الرومانى وتقدم العالم الرومانى . واستطاع فى هذا الوقت أن يدرك دور علم التاريخ على ضوء وظيفته الاجتماعية . ورأى أن كاتباً واحداً بمفرده لن يستطيع الاضطلاع بأعباء البحث التاريخى ، ولذا فمن الضرورى تنظيم العمل بين المهوبين ، ثم يأتى بعد ذلك دور المؤرخ الحق بطابعه الفردى وعبقريته . وهذه العبقريّة تقع خارج ما يمكن أن يعلم أو يتعلم . ومن يجلب بخاطره أنه من المستطاع تعليم التاريخ كحرفة ، فسيجد فى النهاية لحية أملة أنه فن (٢١) . ومن ناحية أخرى فإن الفن لا يسلم نفسه ببساطة لأى انسان لم يمر فى مدرسة المعرفة الشاقة .

الفصل الخامس

التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار

يبدو أن الصراع العنيف والطويل الذى نشب فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر بين المدافعين عن التاريخ السياسى وأنصار التاريخ العام للحضارة لأول وهلة مسألة من المسائل البارزة التى جرت فى غير وقتها Anachronism وقد نشبت فى هذا القرن مشاحنات متكررة حول مشكلات كان من المعتقد أنه قد تم حسمها من قبل . وقد كان القرن الثامن عشر الذى طالما تعرض للتشهير ، ووصف بأنه مجرد من « الحاسة التاريخية » يتمتع فى الواقع بعقلية أكثر تفتحاً لادراك هذه المشكلات ، كما أنه من وجهة نظر منهجية خالصة قد استطاع أن يحقق تقدماً رئيسياً فى هذا الشأن . ومن بين مزايا فولتير التى لا نزاع فيها ، أنه قد أدرك قصور الكتاب التاريخى المقتصرة على السياسة وحدها . واستطاع التغلب على ذلك ، ولم يلجأ فى هذا الشأن الى أية مناقشة سلبية ، بل وضع مثالا جديداً ايجابياً ، وحاول ادراكه فى مؤلفيه الرئيسيين ، بأن ذكر أن التاريخ لن يكون فقط بياناً عن المعارك والعمليات الحربية ، أو عن المؤامرات والدسائس الدبلوماسية والسياسية ، بل ينبغي عليه أن يشرح السياق الفكرى بأكمله . فالى جانب الأحداث السياسية عليه أن يرسم صورة لتقدم الاتجاهات الفكرية ، وكذلك الميول الأدبية والفنية لكل عصر ، وعليه فى النهاية أن يعرض نظرة عامة للحياة الخلقية بأسرها فى العصر . وحاول فولتير القيام بكل هذا فى كتابه « عصر لويس الرابع عشر » ثم قام بذلك بصورة أوضح فى كتابه « مقال عن العادات » Essai sur les mœurs . وبالطبع اتصف ما أنجزه فولتير فى هذا الشأن فى جملة نواح بالنقص ، وبأنه كان ذا جانب واحد ، لكنه عرض الموضوع بوضوح ودقة تامين . ولن يستطيع أبداً النكوص بعد هذه الخطوة . وقد ظلت الصورة التى رسمها فولتير فى هذه المحاولة

الجديدة نبراسا يهتدى به لعدة سنوات . وقد وجه الانتباه بحق الى الحقيقة الخاصة بأن كتاب مومسن « التاريخ الروماني Roemische Geschichte » قد اتبع خطوطا عامة تتفق مع الخطة التي ابتكرها فولتير فى كتابه « عصر لويس الرابع عشر » (١) .

على ضوء هذا الكلام فاننا نشعر بغربة اذا رأينا كيف ظل تاريخ الحضارة قرابة نهاية القرن التاسع عشر يحارب حربا دائمة من اجل مكانه تحت الشمس » ، وأنه كان مرغما على اثبات حقه فى البقاء كمنافس للتاريخ السياسى . وقد يعتقد أن هذا الاثبات قد تأكد منذ أمد بعيد ، وذلك اذا تذكرنا أنه كان فى فرنسا فى نفس هذا الوقت تقريبا مؤلفات مثل تلك التى كتبها « سانت بييف » Sainte Beuve و « تين » Taine وفى ألمانيا مثل مؤلفات « ياكوب بوركار » Jacob Burckhardt وبرغم هذا قد حاول كثيرون من المؤرخين السياسيين البارزين الاعتراض على النقطة الخاصة باعتبار هذه المؤلفات معيارا للمنهج ، أو أن لها أهمية حاسمة للدراسة العلمية للتاريخ . وذكروا أن رسم صورة للحضارة قد يصاحب بالطبع أى بيان عن الأحداث السياسية ، وقد يلتفت حولها مثل الكروم المتسلقة ، ولكن اذا حجبت هذه الصورة الخاصة بالحضارة الأحداث السياسية فمن الواجب الخلاص منها بلا هوادة . وقد دافع عن هذه النظرة بحرارة وتعصب « ديتريش شافر » Dietrich Schaefer الذى كان مقتنعا بأن كتابة التاريخ قد فاضت حيوية على الدوام من جراء انصالتها بالسياسة ، وأنها لا تستطيع الانفصال عنها باعتبارها محورها الحقيقى دون حدوث ضرر . وفسر ذلك بالقول : « ان الذى يود أن يفهم تطور أية دولة ، يجب عليه أن يبحث فى أصل سلطتها ونموها واستمرارها . ولكن العوامل الخاصة بالسلطة هى قبل كل شئ ذات طابع سياسى وحربى . ومن ثم جاءت أهميتها العظمى فى البحث التاريخى » (٢) .

وهذا الكلام يعنى الارتداد الى الخلف قرنا ونصف قرن . فهو يعنى البقاء ، أو محاولة البقاء حيث وجد فولتير التاريخ . وبالطبع كان هذا الارتداد ظاهريا فقط . فلا يمكن لأى مؤرخ « سياسى » مهما كان متطرفا أن ينسى اتساع النظرة الرائعة التى ظهرت خلال هذه الفترة فى مؤلفات رانكه وهيمبولت وشلايرماخر Schleirmacher وبيك Boeckh والذى يود أن يستمر فى النظر الى التاريخ كتاريخ للدول ، سوف يرى نفسه ، ولو مضطرا ، الى التفرقة بين تصور الدولة فى صورتها القديمة والتصور الآخر الذى بدا المعنى بعد أن اتسعت سلطة الدولة فى المجال الخارجى ، وبعد أن اتسعت منازعتها السياسية والحربية . ولن يستطيع

حتى « شافر » التهرب من هذا المطلب ، وهو اذ يعترف بذلك يضعف في الواقع من قيمة حججه اضعافا أساسيا . وقد كتب شافر يقول : « قد خصص الفكر الفلسفى للبحث التاريخى نطاق الأفعال الإنسانية الحرة ، لأن التقدم لن يتم الا بازدياد صلب هذه الأفعال بالصبغة الأخلاقية . فالسلطات الأخلاقية هي التى تحكم فى التاريخ . وهكذا فان جوهر التقدم التاريخى يكمن بصفة عامة فى التقدم الأخلاقى » . ولن يرفض فولتير الموافقة على هذه الفقرة ، وربما كان يتخذها شعارا لكتابه « مقال عن العادات » ، وربما كان يختلف عنه فقط فى أنه سيؤكد بشدة استحالة تحقيق أى تقدم أخلاقى دائم فى غياب التقدم الفكرى . فلن تيسر للقوى الأخلاقية للانسان أية حيوية بغير استنارة الفهم .

وهاجم « شافر » رأى « ابرهات جوتهاين Eberhard Gothein » الذى بدأ مثل « شافر » مؤرخا للاقتصاد ، واستطاع اعتمادا على نظريته المستمدة منه أن يبين تعذر فهم طبيعة الدولة وارتقاؤها فهما كافيا ، بالاكتفاء بالنظر اليها من ناحية فعل واحد مفرد . فالذى لا يرى الدولة باستمرار فى صلاتها بالعوامل الأخرى ، وخاصة القانون والاقتصاد ، يوصد أمام ذهنه كل أسباب الاستبصار ، ويراها كائنا غريبا غير مفهوم . ولكن الشيء نفسه يحدث بالنسبة للدين والعلم والفن والأدب كذلك . فان جديع فروع المعرفة التى تعنى بهذه المشكلات فتفترض افتراضا سابقا وحدة عليا تلتقى فيها هذه الفروع ، وتدعى « بتاريخ الحضارة » فهى تشبه أعضاء كائن له واقعية معينة ، وكما يقول جوتهاين : « يعتبر أصل هذا النوع من التاريخ وأهميته الحاضرة كنتيجة ضرورية للتطور الكامل للروح الحديثة » (٣) .

ويبين لنا الصراع والمنافسة بين هذه الآراء أن من الواضح أن تاريخ

الحضارة قد تعرض من جراء مقارنته بالتاريخ السياسى الى موقف سيئ من البداية . فالتاريخ السياسى يستطيع أن يشير الى تقليد طويل ومدعم ، قد منحه صبغة ثابتة ومحدودة ، خاصة فيما يختص بالمنهج . وبالرغم من وجود بعض الاضطرابات العميقة الباطنية فى هذا التاريخ السياسى ، ووجود آراء متباينة خاصة بالمضمون ، فقد أمكن مع ذلك الوصول تدريجيا الى فهم متبادل خاص بمهمة التاريخ نفسها ، والطريقة العلمية التى تتبع فى تناوله . ويمكن بصفة خاصة ذكر مؤلفات رانكه البخالدة ، التى ظلت كآثار حاسمة ، حتى بين مؤلفات أولئك المؤرخين السياسيين الذين سبغوا للذهاب أبعد منه ، وكافحوا من أجل مثل أخرى غير مثله . ولكن كتابته تاريخ الحضارة لم تبلغ مثل هذا الشاؤ ، كما أنه ليس لديها أى مؤلفات

كلاسيكية معترف بها . فيصادفنا في هذا الشأن خليط متعدد الألوان من (التشكيلات) العجيبة ، التي كانت متضمنة في تاريخ الحضارة . وقد شكّا « جوتهاين » بحق لأن « شافر » قد اسفاد من هذا الموقف لمهاجمة تاريخ الحضارة بأسرها ، وأصر على أنه ينبغي الحكم على هذا النوع من التاريخ بالرجوع الى أفضل ما أنجز فقط وأعظمه ، وأنه ينبغي ألا يلتفت الى المادة البالية التي تعرض باسم « تاريخ الحضارة » سعيا وراء الاعتراف بها . ولكن حتى اذا اتبعنا هذا الرأي ، فاننا لن نحصل على فكرة موحدة من المؤلفات الرئيسية في هذا المجال بخصوص الغاية التي كانت تستهدفها هذه المؤلفات . فتختلف النظرة الى هذه المسألة خلافات رئيسية من بلد لآخر : ففي بريطانيا قد استمر تأثير فكرة فولتير عن معنى تاريخ الحضارة وقيمتها ، بقوة فائقة خلال القرن التاسع عشر . واتفق كل من « بكل » مؤلف كتاب « تاريخ الحضارة ببريطانيا » و « ليكي Lechey » مؤلف كتاب « تاريخ انبعاث الروح العقلية وتأثيرها في أوربا » سنة ١٨٦٥ مع رأى فولتير الخاص بأن التقدم في الاستنارة والفهم العام هو المحك الحقيقي والوحيد حقا لتقدم أية حضارة . وجعل « بكل » بعد ذلك التقدم الفنى والمادى ، الذى يعقب تقدم الاستنارة نتيجة بسيطة لتقدم العلم .

وفي فرنسا انصب الاهتمام على مسألة أخرى نتيجة لتأثير « سانت بيغ » و « تين » ، واستخدمت في مؤلف « سانت بيغ » الكبير Port Royal لأول مرة جميع مناهج التحليل النفسى من أجل حركة دينية كبيرة هي « أصل اليانسينية وانتشارها » Jansenism ، ولتمكيننا كذلك من رؤية دوافعها الروحية العميقة . وحاول « تين » في كتابه : « تاريخ الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزى » تحقيق نفس الشئ بالنسبة للعصر العظيم للفن والأدب .

ولم تحدث محاولات تذكر من نفس النوع في بادئ الأمر في ألمانيا . فقلد اتبع كتاب مثل « ريبيل » Riehl و « فرايتاج » Freytag وسائل أخرى في كتابة تاريخ الحضارة ، فقد تركا التركيبات الكبيرة ، وهبنا نفسيهما بعناية شائعة لوصف التفصيلات ، وكان عليهما التسليم بأن عالم التاريخ قد أصبح خاضعا تماما للمؤرخين السياسيين . ولجأ اتباعا لبدعة ما الى عالم لم يسبق لأحد طرقه . وعارضا وصف الأحداث التاريخية الكبرى بولعها بالأحداث الصغيرة ، وقد رأيا الصلة بينهما مماثلة لصلة بين الدراما والمقطوعة الشعرية idyl . وقد نشر كتاب « ريبيل » Riehl سنة ١٨٥٩ تحت عنوان Kultur studien aus drei Jahr

Hunderten ويحمل أحد فصوله اسم « طبيعة تاريخية صامتة » وقد أوضح ريبيل أن أكثر ما يهمه هو رسم صور صغيرة من مشاهد الحياة اليومية ، تكون صورة تاريخية كبيرة عند تجميعها سوياً ، وكان مؤلف *Bilder aus der deutsche Vergangenheit* المسمى « فريتاچ » (صور من ألمانيا المعاصرة) مشبعاً كذلك بمثل هذا التفسير ، وبمثل هذه العاطفة . فقد حاول كما ادعى فى كتابه *Erinnerungen* « ذكريات » رسم حياة الناس المتدفقة فى اتجاه قاتم محاذ للأحداث السياسية الكبيرة (٤) .

من هذا يتضح أن تاريخ الحضارة لم يدع لنفسه منذ البداية أى شئ سوى أنه مجرد حلية أو زخرف ، وهو زخرف قد يحتقره أى انسان يهتم برؤية الأحداث فى ضخامتها ، ويربط بينها وبين عللها الكامنة ، وقد تزهو الكتابة التاريخية التى تتبع أسلوب « ريبيل » و « فريتاچ » باقترابها من الحياة - غير أن الذين أعلنوا الحرب على التاريخ الذى كتب بأسم الحياة قد يستبعدونها ، وفى هذا الشأن يقول « نيتشه » : « هناك كتاب منقبون وموهوبون قد رسموا بفرشاة دقيقة السعادة والراحة . . والحياة اليومية . . والصحة فى الإقامة بالريف ، وكذلك جميع البركات التى ينعم بها الأطفال والدارسون والفلاحون . . كل هذا من أجل فكرة الاطمئنان التى استطاعت أن تسيطر على التاريخ ، وذلك لضمان سلام هؤلاء الكتاب وهذوئهم . ومن أجل هذا حاولوا تحويل شتى فروع المعرفة التى كان يتوقع أن تحدث أية مشاغبات مقلقة للراحة الى مسائل تاريخية . واستطاع هؤلاء الكتاب عن طريق الوعى التاريخى أن ينقلوا أنفسهم من الحماسة . . فلم تعد هذه الحماسة مطلوبة من أجل خلق التاريخ كما تجرأ جوته واعتقد . . فعلى العكس . . لقد أصبح الآن هدف أولئك اللافلسفين الذين يتبعون مذهب « (لا اعجاب ni admirari) » عندما ينظرون الى كل شئ نظرة تاريخية ، هو مثل هذه البلادة فى الشعور (٥) .

وعندما كتب « نيتشه » هذه الفقرة كان متأثراً بالفعل بمفكر قد قام بتزويده بنظرة جديدة للتاريخ ، وأكثر عمقا له . فقد بدا فى كتاب « نيتشه » « مساوئ التاريخ وفوائده » *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für Das Leben* عداؤه الصريح للتاريخ ، ولكن الذى قابله نيتشه بالعداء ، لم يكن التاريخ ذاته ، لأن هذا التاريخ كان مصدر حماسة حقيقية ودائمة له ، وقد تحمس بصفة خاصة للهيلينية والحضارة اليونانية ، ولكنه عدل موقفه بعد ذلك ، ورأى الهيلينية فى صورة جديدة ، ووضع فى مقابل النظرة الانسانية الكلاسيكية لليونانيين ، نظرتة للأساسة ، التى عبر عنها فى كتابيه « مولد المأساة » *Geburt der Tragedie*

الذى نشر سنة ١٨٧٢ « Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen » (الفلسفة فى المأساة القديمة لليونانيين) وكان رأيه هو أن «الايديل Idyl» التى سعت الكتابة التاريخية الأولى للألمان لتصويرها قد أذنبت الى الأبد لأن المقطوعة الشعرية لا تخدم الحياة ، بل انها بدلا من ذلك تسلبها أعظم فضائلها . ونيتشه الفيلولوجى لا يستطيع أن ينبذ التاريخ أبدا فى أية مرحلة من مراحل تقدمه ، ولم يكن الذى نفر منه هو التاريخ ، بل كان الصورة المشوهة له التى رسمتها النزعة التاريخية الحديثة . وقال فى هذا الشأن : « انهم سادرون فى غيهم الى مثل هذا التطرف فى التاريخ ، وهم يتعلقون به وهو فى هذه الصورة ، التى جعلت الحياة تبدو فى صورة مضحكة وهزيلة . وان التحذير من هذه الظاهرة الواضحة فى تجربتنا باعتبارها عارضا من الأعراض الملحوظة لعصرنا ، لواجب ضرورى ، كما أنه شئ أليم » (٦) وقد قال نيتشه كلمة « لا » التى يقولها « الرجل فوق التاريخ » معترضا على « النزعة التاريخية الصرفة » التى تغتبط بالماضى كما هو عليه ، كما أنه جعل الحقيقى ، والتفسير العظيم للتاريخ كشيء مقابل للتاريخ القديم .

وفى هذا يقول : « سواء كان المعنى الذى يرمون اليه فى نظريتهم هو السعادة ، أو الخضوع ، أو الفضيلة ، أو الندم ، فان الناس الذين ينتمون الى التواريخ الأعلى ، لم يتفقوا قط بعضهم مع بعض على هذه المسائل ، ولكنهم يجمعون على القضية الآتية فيما يتعلق بالوسائل التاريخية الخاصة برؤية الماضى . ان الماضى والحاضر هما شئ واحد ، وانهما متماثلان ، أى أنهم بالرغم ، من اختلافاتهم المتعددة ، يتفقون فى القول بوجود نماذج لا تقنى ، حاضرة على الدوام ، وبوجود كيان ثابت من القيم التى لا تتغير ، والتى لها منذ الأبدية نفس المعنى » (٧) .

كانت هذه هى النظرة التاريخية التى صادفها نيتشه متجسمة عند «ياكوب بوركار» ، كما أنه رآها منطبقة على جميع العصور العظيمة للحياة الفكرية كالهينية ، وفجر المسيحية ، والنهضة الإيطالية . . ومن الغريب أن يوضع بوركار الى جانب « ريل » و « فريتاخ » ، وذلك لمجرد اهتمامه بتاريخ الحضارة . والحقيقة هى أن كل ما يربطه بهما هو العنوان العام الذى قاموا جميعا باستخدامه للدلالة على اتجاه بحوثهم، ولكن هذا العنوان يدل على نظرتين ومذهبين مختلفين تماما اختلافا رئيسيا . وقد طمس « جوتهاين » فى كتابه عن برامج تاريخ الحضارة هذا الاختلاف الرئيسى ، بدلا من أن يظهره بوضوح . ولام « جوتهاين » « شافر » ، لأنه عندما هاجم

تاريخ الحضارة ، وقع فى الخطأ التكتيكي الخطير الخاص ، بقيامه بالبحث عن العدو ، حيث لا يوجد . وكان عليه بدلا من أن يحارب خصما وهميا أن يوجه اعتراضاته لمؤلفات كل من «بوركار» و «فريتاج» (٨) . الا أن هذا الربط بين الكاتبين له قيمة مشكوك فيها ، لأن اتجاه بحث بوركار ذو طابع شخصى خاص به ، يصعب انطوائه تحت لواء أية مدرسة محددة .

وتتميز طريقة بوركار عن طرق أغلب مؤلفى القرن التاسع عشر بالحقيقة الخاصة بأن عواطفه الشخصية والفكرية كانت ذات طابع مخالف تماما . فهو يستطيع أن يدعى بأنه لا يتبع هيجل أو رانكه أى اتباع ملحوظ ، لأنه رأى السلطة السياسية ، والسلطة بصفة عامة بمعنيين مختلفين تماما . فالدولة عند هيجل دليل فعلى يؤيد نظرته الرئيسية — وهى أن كل شئ حقيقى معقول ، وكل شئ معقول حقيقى . فلم تعن الدولة عنده التوفيق بين المثالى والواقعى فحسب ، بل ان معناها هو وجود ذاتية تشمل الاثنين . « الدولة روح موجودة فى العالم ، وهى تدرك نفسها ادراكا واعيا فيه ، انها تقدم الله فى هذا العالم . ان أساسها هو قوة العقل الذى يدرك نفسه كارادة » (٩) .

أما عند رانكه ، فلا يمكن أن تلخص طبيعة الدولة فى أية عبارة مثل هذه العبارة البسيطة ، فليس من شك فى أن الدولة « فكرة » لكن هناك أفكارا أخرى رئيسية ومساوية لها فى تأثيرها ، كما توجد سلطات ذات تأثير ، وطاقات أساسية للحياة التاريخية ، لا تستطيع الدولة أن تحل محلها ، أو تسيطر عليها . وفى رأيه أنه على الدولة أن تحمى الحضارة ، وأن تقومها بواسطة قوانينها وحكومتها ، ولكن الدولة لا تستطيع أن تخلق الحضارة بنفسها ، ومن الواجب أن يترك انشاء فضائل الحياة الحضارية لسلطات أخرى (١٠) .

بالرغم من ذلك ، فمهما كانت ضالة محاولات نظرة رانكه فى تفسير الأحداث الفردية بالرجوع مباشرة الى أية غاية الهية ، فانها قد ارتكزت الى فكرة الرعاية الالهية للأحداث بأسرها . وبفضل هذه النظرة استطاع رانكه كذلك أن يصل الى نوع من ثيوديقيا السلطة . ولم يخامره شك فى أن السلطة فى ذاتها هى مظهر « لوجود روحى » ، وقد كررت أجيال كاملة من المؤرخين بعده هذا رأى ، وهو أن الدولة فى أعلى مرتبة لها هى سلطة أخلاقية ، وأنها هى العقل الأخلاقى للشعب . ولهذا السبب وقضى

هؤلاء المؤرخون اعتبار تاريخ الحضارة شيئا منفصلا عن التاريخ السياسى ،
ومعادلا له فى المرتبة (١١) .

ورد بوركار على كل هذا الكلام باصرار بكلمة «لا» فى بداية كتابه
Weltgeschichtliche Betrachtungen « تأملات فى تاريخ العالم » ،
فقد بلغ من التشاؤم مبلغا جعله لا يعتقد بأى توافق بين العقلى والواقعى ،
وبدا تمجيد السلطة لنظراته الواقعية مجرد احتيال ، كما أنه اكتشف أن
الصور الشعرية (الايديلية) للكتابات الأولى عن التاريخ الحضارى
الألماني خداعه . وأكد بأن من الوهم الأحمق التشبث ، كما أصر « فريتاج »
فى كتابه « صور من ألمانيا المعاصرة » Bilder aus der deutsche Vergan-
genheit على القول بتقدم « الشعور بالواجب والأمانة » أو « الخبرة
والتضامن والاحلاص » ، وذلك بالمقارنة بالصور الأولى المنحطة ، وبدا له
الادعاء بأننا نحيا فى عصر تقدم خلقى من دواعى السخرية . وفى هذا
يقول :

« نحن نحكم على كل شيء اعتمادا على هذا القدر من الأمان الخارجى .
الذى بدونه كنا لن نستطيع أن نحيا ، ونستقبح الماضى لأنه لم يتمتع بمثل
هذا الأمان بينما ما تزال تهددنا حتى الآن شتى أنواع الويلات ، مثل الحرب
عندما يتوقف هذا الأمان » (١٢) . وحينما كتب بوركار هذه الكلمات ، التى
ترجع الى سنة ١٨٦٨ ، أى فى وقت بدا فيه الاطمئنان وقد تحقق الى
الأبد ، لم يشك أحد فى أن المؤرخ يستطيع أن يدعى النبوة . وقد اعتقد
بوركار أن السلطة فى صورتها المعروفة لا تستطيع أن تحقق أى تقدم نحو
غاية أخلاقية . فهمى ستظل كما هى دائما ، انها فى ذاتها شر . ووفقا
لرأيه : « ان السلطة لا ترتوى أبدا ، انها طماعه ، وغايتها لا تدرك ادراكا
واشباعا . ومن ثم فى تعسة ، ولا تستطيع الا جعل الآخرين تعسفين . ومن
أجل هذا ، فلا مفر من الخضوع لحكم عائلات حاكمة طموحة ، تملئ ذاتها ،
أو الى حكم عظماء الأفراد ، وما أشبه ، أى الى سلطات ليس لديها أى شغف
بالارتقاء بالحضارة » (١٣) .

وتتضح أصالة هذه النظرة للتاريخ ، عندما ندرك الدوافع التى دفعت
بوركار الى النيل من السلطة ، وزادت باستمرار من عدائه لها . ولا يخفى
أن بوركار لم يصدر حكمه بوصفه أحد الأخلاقيين ، أو أنه كان يقشعر
من رؤية الشر . فهو على العكس قد أبدى إعجابا خاصا بالشر . ومن
المستطاع نعتة ، وإن كان هذا الوصف ظالما الى حد بعيد بالمدافع عن
« اللاأخلاقى » ، وهو عندما ظن أنه قد عرف العظمة الشخصية الحقيقية
فى التاريخ ، اعترف بها ، وإن كان لم يقر أهدافها .

السلطة الفاسقة كما سترى ،
لن يمكن أن تستبعد من العالم ،
فأنا يسعدنى الحديث مع العقول الفعالة ،
وكذلك مع الطفاة (١٤) .

ويمكن أن تستخدم كلمات جيته هذه كشعار لتاريخ بوركار عن حضارة النهضة . ففي هذا الكتاب اغتفر الاندفاع الأعمى نحو السلطة ، عندما صادفه عند القدماء . ولم يوصف طغاة النهضة والتبلاء الايطاليون أو سيزار بورجيا أوصافا أكثر انطباعا فى النفس من « الأنانيه المنطلقة فى أبشع نواحيها » و « التعطش المتطرف للدماء ولقوى الشر المندفعة أو الشقية والشريرة » مثل هذه الأوصاف ، تنطبع ملاعها عندنا جميعا . ومن ناحية أخرى ، فانه لم يكف عن الحكم الأخلاقى - وإن لم يكن هذا هو أهم شيء عنده . لأنه قد اكتشف فى هذا العرض الخاص بالسلطة فقط تعبيرا عن القوى الطبيعية ، التى يجب أن تلاحظ ، وأن يشعر بها كذلك ، قبل الشروع فى البحث . عن قيمتها أو عنم جدواها . وقال مرة : « الموضوع هنا ليس موضوع مدح أو ذم ، بل هو خاص بفهم روح أى عصر فى فرديته القوية » . ولم يعترف بوركار بكل هذه المسائل فحسب ، بل أقبل عليها بشغف واضح . ففي صورة النهضة التى أُرِدَ رسمها ، امتزج النور والظل معا ، وقد رأى اشراق أنبل توافق للشخصيات ، والفن المجيد ، تسمو فوق كل الفساد الذى لا حده . وبدأت النهضة له فى تناقضها العميق للغاية، ومتبايناتها التى لا يمكن التوفيق بينها كصورة صادقة للإنسانى ، وأننى عليها لأنها كانت أول من كشف عن القدرة الكاملة للإنسان ، وألقى ضوءا عليها ، ولأنها لم تهتد فقط الى التصور الخاص بالانسانية ، بل اهتدت كذلك الى الجوهر ، ولهذا رأى أنها تستحق ثناء عاطرا (١٥) .

ولكن ما اغتفره بوركار للأفراد ، لم يسمح به للسلطة الجماعية . ففى هذا المقام كانت أحكامه مصادفة لأحكام أغلب المؤرخين تمام المعارضة وبدأت له اساءة استخدام السلطة المنظمة أكثر خطورة من اساءة استعمال الأفراد للسلطة ، لأن تنظيم السلطة يسبب اختفاء العامل الذى كان وحده يستطيع أن يحول دون خضوعنا لكل ما كان سيئا بطبيعته فى هذه السلطة . وقد يكون طغيان الأفراد مروعا ، ولكن ليس ضروريا أن يكون موجها ضد الروح الانسانية ، ولهذا السبب فهو لا يعتبر لا أخلاقيا بكل معنى الكلمة ، وعندما ظهرت السلطات الجماعية الكبيرة على المسرح . وأدت الى ظهور استبداد منظم مركز ، أصبح آخر ملاذ للروح الانسانية والإخلاق مهتدا . ومن ثم ظهر هذا الرسم الهزلى « الدولة الشرطية » وقمعها الكامل للفرد . ولم يستطع بوركار كذلك اقرار تخطيط أنطاطون

لدولة المثالية ، وأعلن أنها لا تتفق مع طبيعة الانسان ، كما لا تتفق أكثر من ذلك مع طبيعة اليونانيين ، لأنها تقمع كل شيء يعتمد على الروح الفردية . أما الذى طرب له أكثر من كل شيء فهو السلوك الحر المتعدد الجوانب والصور المتعددة السخية ، واتساع أفق الحضارة اليونانية ، وتنوعها ، والفن اليونانى ، والدين اليونانى . ولم يعجب ببساطة هذه الحضارة ، بالمعنى الذى أعجب به فنكلمان Wnckelmann بل سحرته ألوانها البهيجة وتنوعها (١٦) .

ورأى بوركار فى الدين والدولة سلطتين ثابتتين ، واعتقدا أنه من الضرورى أن يحاولا المحافظة على بقائهما كما يفعلان . وفى ظنه أن الحضارة لا تتفق مع هاتين السلطتين ، وأنها بحكم طبيعتها الحقيقية فى تعارض فعلى معهما كذلك ، وكتب فى هذا الشأن : « اننا نطلق كلمة الحضارة على الخلاصة الحاوية للأمور التقدمية للعقل ، التى تحدث تلقائيا ، ولا تطالب بأى قبول كلى ، أو ارغامى . وهذه الحضارة تعمل بغير انقطاع على تغيير كل من هاتين السلطتين الثابتتين (الدين والدولة) واذابتها ، ولن تكف عن ذلك الا اذا أفلحت هاتان السلطانان فى جعل الحضارة ذات نفع لهما ، وبخلاف ذلك فانها تقف لهما بالمرصاد . انها الساعة التى تحدد الوقت الذى لن تتفق فيه بعد صورتاهما مع جوهريهما » .

ومؤرخ الحضارة يشاهد الدراما الخاصة بالحضارة ، التى تظهر فى أزهى العصور مرة بعد أخرى فى صورة المأساة ، ويعرف كيف ينشرها أنام عين الذهن . ولم يكن بوركار مؤمنا بإمكان الوصول الى حل سلمى ، أى الحل الذى لا يظهر فى صورة المأساة . وفى الوقت الذى رأى كل من هيجل ورائكه « توافقا غامضا » بالمعنى الذى قصده « هراقليطس » لم ير بوركار سوى صراع متجدد على الدوام ، وفى بعض اللحظات السعيدة العرضية ، يبدو هذا الصراع ، وكأنه قد هدأ ، ولكنه يهدد على الدوام بالاندلاع ثانية ، لأنه لا يمكن التوفيق بين الاختلافات الباطنية لهذه السلطات الثلاث للتاريخ ، فالدولة سوف تكرر محاولة اخضاع المعرفة ، الفن لنظام تحكمى اتباعا « لحقها المقدس » . فما الذى لم تفعله الدولة حتى فى آشور وبابل وفارس وفى كل مكان لا يقف انبعاث كل ما هو فردى ، الذى اعتبر حينئذ كشيء مرادف للشر ؟ وبالمثل كذلك حاولت الفردية بكل وسيلة ممكنة أن تؤكد ذاتها ، ولكنها خضعت فى النهاية للقيود الدينية والدينية وكذلك للمتعضبات الطائفية . الخ ، دون أن تترك أثرا وراءها .

وقد اعتبر هيجل الحضارة « فعلا ذاتيا للفكرة » ، وتتبع قانونا دياكتيكيا محددًا ، فالعوامل المنفصلة تدفع بعضها البعض الى الأمام ، وهى

تبدو فى البداية متعارضة ومتعادلة ، ولكن التعارض بأكمله يتوقف فى المرحلة النهائية ، وتستوعب الفكرة كفكرة مطلقة كل الاختلافات فى باطنها . وتوفق بينها . ودافع رانكه كذلك ، الذى رفض أى تفسير فلسفى للتاريخ من هذا النوع ، عن نظرية للتوافق كانت دينية أكثر منها ميتافيزيقية . وكتب يصف الصدام بين روما والتيتونيين : « يمكن للماهية المثالية لتاريخ العنصر الإنسانى أن ترى فى الحقيقة الخاصة بأنه خلال الصراع بين المصالح المتعارضة للدولة والشعب ، قد انبعثت سلطات ذات تأثير متزايد ، حولت الموقف بأكمله ، وأعطته صبغة أخرى » (١٧) . وقد أنكر رانكه « التقدم » بمعنى الإرادة الموجهة ، التى تساعد على تطور العنصر الإنسانى من مرحلة الى مرحلة تالية ، أو التى يعنى الخاصية الروحية الفطرية فى الإنسان ، التى تستطيع بالضرورة دفع الأمور نحو غاية محددة . وأوضح أن كلا الرأيين غير سليم من الناحية الفلسفية ، ولا يمكن اثباته تاريخيا (١٨) ولكن ظل من الصحيح عنده الاعتقاد فى التقدم المستمر « للعقل العالمى » ، وكذلك ظل حقيقيا عنده الاعتقاد بأن العنصر الإنسانى قد اكتسب بمرور الزمن مميزات اجتماعية ومادية ، ودينية بصفة خاصة . وفى رأيه أن القيمة الأخلاقية والفكرية لتاريخ العالم تكمن فى تأييدها هذه العقيدة تأييدا متزايدا (١٩) .

فى هذه المسألة يبدو لنا واضحا انفصال بوركار المتطرف عن النظرة التقليدية للتاريخ . فقد خضعت جميع الكتابات التاريخية السابقة بصرف النظر عن الاتجاهات المتنوعة التى تسلكها شعوريا أو لا شعوريا للسؤال الذى وضعه فى البداية أول مؤلف عنى بفلسفة التاريخ عناية حقيقية ، وهو هل التاريخ عماء ، وأحداثه خاضعة للمصادفة ، أو أنه من المستطاع ادراك معنى له وخطة ؟ وكان من المفروض أن القديس أوغسطين قد اكتشف فى كتابه « مدينة الله De civitate dei » ، أن هذه الخطة الغامضة هى خطة للخلاص . وصادف هذا الاعتقاد على الدوام أتباعا ومقلدين . وحتى بعد القرون الأولى للنهضة ، عندما بطل تأثير هذه الطريقة اللاهوتية فى كتابة التاريخ ، فقد استمر بقاء فكرتها الباطنية بعد ذلك فى صورة « دنيوية » . فالاختلاف بين كتابى « بوسويه » « مقال عن التاريخ العالمى » ، Discours sur l'histoire Universelle وكوندورسيه « خلاصة لمشهد تاريخى عن تقدم الروح الإنسانية » Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain أقل بكثير مما يبدو لأول وهلة . وقد ظل فولتير يعجب بمؤلف « بوسويه » ، حتى بعد أن جاهر بملومه لأنه قد رصح الجواهر المزيفة بالذهب (٢٠) . ولكن بوركار قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد اعتبر الايمان بخطة عالمية كبرى ، كآى عزاء

رخص ، لا يستطيع أن يعرض عن الأخطاء الأخلاقية الفعلية . أو أن يزيل
أثر أى فعل من أفعال العنف ، أو أن يبررها . ويقول عن ذلك :

« ان أقل وصف يمكن ان يوصف به أى فعل عنيف يفلح هو أنه
إهانة ، أو بعبارة أخرى - مثل سبى » . والشئ الوحيد الذى يمكن أن يتعلم
من الأفعال الشريرة الناجحة ، التى يقوم بها الأقوياء ، هو ألا نقدر الحياة
فى العالم بأكثر مما تستحق » (٢١) .

وواضح أن هذا الكلام كأنه قد صدر عن شوبنهاور (٢٢) ، ولكن
كيف تستطيع فلسفة شوبنهاور أن تخلق مؤرخا كبيرا ؟ وكيف تستطيع
أن تساعد على ظهور مثل كتاب بوركار « حضارة النهضة » أو « جوهره
الأدب التاريخى » ، كما رأى حتى أولئك الذين كانوا بعيدين عن مشاركته
فى آرائه الرئيسية (٢٣) ؟ هنا ظاهرة غير عادية بحق ، وانحراف فى
تاريخ العقل فى حاجة الى تفسير . وقد كان شوبنهاور منطقيا تماما وفقا
لمقدماته الميتافيزيقية ، عندما أنكر ليس فقط كل امكان لفلسفة التاريخ،
بل أى علم له كذلك . فقد كانت فلسفة التاريخ عنده ، عدم تناقض ،
لأن الفلسفة بحث فى طبيعة الأشياء ، وهذه ليس لها تاريخ ، فلا يمكن
الامساك بها فى صورتى المكان والزمان ، فطبيعة الأشياء مرتبطة فقط
بطريقة ادراكنا الحسى الذاتى ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها تعبيرا حسيا،
وكل المحاولات الخاصة بتفسير طبيعة الأشياء لا تزيد عن اساءة عرض
متفائل . والذى يبدو لنا تاريخا فى صورة صيرورة هو من ناحية الماهية
والوجود شئ واحد متماثل . ارادة عمياء ، لا تعرف ما تريه ومحاولة
البحث عن نظام فى هذا الشأن ، عن عالم ، عن صلات باطنية ذات معنى ،
تشبه محاولة تكوين جماعات من الانسان والحيوانات من تشكيلات
السحب ، ووفقا لقول شوبنهاور « الذى يذكره التاريخ فى الواقع ، هو
فقط حلم الانسانية الطويل العسير المضطرب » (٢٤) . والعلم كذلك
لا يستطيع أن يأمل أكثر من الميتافيزيقا فى العثور على أى شئ فى هذا
الحلم يمكن الاعتماد عليه ، أو يستطيع أن يبنى فوقه أى نوع من « الحقيقة »
التجريبية ، لأن العلم لا يهتم بالجزئى ، بل يهتم بالكلى ، ولا يهتم
بالعرضى ، بل بالدائم والباقى . فالتاريخ اذا نظر اليه من خلال هذه
النظرة : مبتلى بالخداع ، وليس هذا فقط فى التعبير الفعلى عنه ، بل فى
ماهيته كذلك . فهو بينما يتكلم فقط عن الأفراد والأحداث الجزئية ،
يدعى بلا تمييز الكلام عن شئ آخر ، الا أنه من البداية للنهاية يكرر نفس
الشئ تحت أسماء مختلفة ومن وراء أقنعة أخرى (٢٥) . وفيما يتعلق
بامكان ظهور المظاهر المتعددة والتغيرات فى أى شكل محدد ، وفيما يتعلق
بامكان اكتشاف أى شئ ثابت مثالى فيها ، فإن الفن وحده ، يستطيع

تحقيق ذلك ، وليس التاريخ . فوفقا لشوبنهاور ، الفن هو المثال الحقيقي للرؤية ، فهو أكثر توفيقا من العلم فى هذا الشأن . ففيه تنجح الانسانية فى تحقيق ما يبدو مستحيلا ظاهريا . وفيه يتحرر الانسان من أغلال الإرادة . وعندما يحقق ذلك ، يستطيع أن يصبح خارج عجلة الزمان . لأنه يصبح الموضوع الخالص للمعرفة ، المجرد من الإرادة ، والمتحرر من الزمن . وبدلا من أن يحاط الانسان بعالم الأحداث فى صورة سلسلة مستمرة غير منقطعة من العدل والمعلولات ، والوسائل والغايات ، فانه يصبح محاطا بوجود آخر لم يعد يتبع « الواقع » ، بل يتبع الخيال الصرف . فخيال الفن هو الخطوة الأولى التى يستطيع بواسطتها التحرر الذاتى من الواقع ، ومن سيطرة الإرادة . فالتاريخ يتتبع خيوط الأحداث ، والعلم يتتبع التيار الذى لا يهدأ والتيار العابر للعدل والمعلولات ، حيث يدفع الانسان عند وصوله الى أى أهداف الى عايات أخرى بعد ذلك ، أما الفن فهو وحده الذى يكرر الأفكار الخالدة للأبد ، التى اكتسبت عن طريق التأمل الصرف ، انها الأفكار الجوهرية والدائمة فى وسط كل ظواهر العالم ، ومصدرها الوحيد هو معرفة الأفكار ، وغايتها الوحيدة هى توصيل المعرفة (٢٦) .

ليس هناك من شك فى أن هذه النظرة ترتبط فى جملة نواح بنظرة بوركار ، وأنه من الواجب أن تكون قد أثارت عنده مشاعر قوية وعديدة . فهو كذلك قد اتجه الى الماضى ليس لذاته ، كما أنه كذلك لم يقنع بالاستغراق فى تيار الصيرورة ، فلم يكن توافق الأحداث هو الذى سحره ، بل أراد أن يعرف الشيء الذى كان دائم التكرار لذاته ، والذى يظهر على الدوام فى صورة متماثلة ، كما أنه كذلك لم يعتبر الهدف النهائى للتاريخ هو جمع المادة التاريخية وغربلتها . وذكر فى كتابه « التاريخ الحضارى لليونان » Griechische Kulturgeschichte « ينبغى أن تكون الوقائع العامة أكثر أهمية بوجه عام من الوقائع الجزئية ، وأن تكون الوقائع المتكررة أكثر أهمية من الوقائع الفذة » فالنظر الى « اليونانى الأبدى » كصورة كان عنده هو ماهية الهيلينية ، وهو شئ أكثر أهمية من أى عامل مفرد . وكان مقتنعا بأن المعرفة التجريبية الخالصة لا يمكن أبدا أن تكفى لتحقيق مثل هذه النظرة للتاريخ ، وأنه فى النهاية ينبغى أن يحل « التأمل » و « الحُدس » مكان التجريد العلمى . ومن ثم فلا تنطبق عبارة مومسن القائلة أنه من المحتمل أن ينتمى المؤرخ الى الفنانين أكثر من انتمائه الى الباحثين ، ولهذا السبب فان المؤرخ لا يصنع بل يولد ، ولا يعلم بل يفهم نفسه ، على أى مؤرخ فى القرن التاسع عشر انطباقا صحيحا مثل انطباقها على بوركار (٢٧) . وقد أعيد نفسه بغير توقف لاستبصار العالم التاريخى ،

وكانت الطريقة التى ناسبت ذلك من البداية هى الفن الرفيع، فلن يتسنى لنا أن نتأمل صورته لشيشرون بغير نظر الى تاريخه عن الحضارة ، بل وكذلك الى باقى مؤلفاته بأكملها - فان شيشرون عنصر مكمل لها بأجمعها .

كانت القيمة السامية للفن ، كما لكل الأفعال الفكرية كذلك ، عند بوركار ، هى قيامه بتحريرنا من عبودية الارادة الصارمة ، ومن الانغماس فى عالم الغايات الجزئية ، و « الأغراض » الفردية ، فقد اهتدى فى الفن وحده الى شئ عالمى ، أى شئ أسمى من وجود الانسان فى المجتمع المتحضر ، وهو الشئ الذى يمكن أن يتجسم فقط فى العبقريين من الأفراد .

ويقول بوركار فى ذلك : « ان هناك أنواعا كثيرة من (العالمية) التى تبذخ ذروتها فى الأفراد العظماء ، أو التى تتحول بتأثيرهم . وبادئ ذى بدء يجب النظر الى الباحثين والمكتشفين والفنانين والشعراء ، وباختصار الى ممثلى الروح نظرة منفصلة . فالفنانون والشعراء والفلاسفة والباحثون والمكتشفون لا يصطلمون بالغايات التى تضعها الأغلبية فى نظرتها الى العالم ، ولا تؤثر أفعالهم فى حياة الكثرة ، أو بمعنى أصح فى خير هذه الكثرة ، أو كربها . وللفنانين والشعراء والفلاسفة مهمتان هما : التعبير عن الأهمية الباطنية للعصر والعالم فى رؤيا مثالية ، ونقل هذه الرؤيا كآثر غير قابل للفناء الى الأخلاف » (٢٨) .

كما أن بوركار يقول كذلك فى نفس المعنى : « ان العقل وهو غير قانع بالمعرفة المحضة التى تهتدى اليها العلوم الخاصة فيما يتعلق بما هى المادة ، أو حتى بما تقوله الفلسفة عندما تعى طبيعتها المتعددة الجوانب والملغزة ، فانه يشتهى فى وجود أى قوى أخرى تطابق قواه الغامضة ، فهو يصادف عوالم بأكملها تحيط به تتكلم فقط بطريقة مجازية لما هو خيال فى ذاته : فالفنون . . . الفنون هى أفعال ، هى قوى خلاقية . . . فإظهار ما هو باطنى ، والقدرة على تصويره ، حتى يصبح هذا الشئ الباطنى واضحا تماما . . . موهبة من أندر المواهب . . . ان كثيرين يستطيعون إعادة تقديم الأشياء الخارجية ، كما هى كذلك ، ولكن العمل الذى نوهنا عنه ، يبعث فى المشاهد أو المستمع الاعتقاد بأن الشخص الذى أنجزه ، هو وحده القادر على القيام بمثل هذا الشئ . ولهذا السبب قد أصبح غير قابل للاستعاضة عنه » (٢٩) .

ما زالت هذه الاستاتيقيّة الفردية لبوركار تطابق من كل ناحية النظرة الأساسية لشوبنهاور . فوفقا لشوبنهاور ، العبقريّة ليست شيئا آخر سوى الموضوعية المكتملة ، وبعبارة أخرى ، ان العبقريّة اتجّه

موضوعي للذهن ، يقابل الاتجاه الذاتي ، ويهدف الى الانسان نفسه ، أى الى الإرادة . ويتبع ذلك أن العبقريّة هي القدرة على البقاء فى حالة ادراكية حسية تامة ، والاستغراق فى الرؤيا والمعرفة الحرة ، وهى المعرفة التى وجدت فى الأصل فقط لخدمة الإرادة . وباختصار التحرر من هذا الموضوع ، هو أن تستبعد مصالحك الخاصة ورغباتك وأهدافك ، حتى يمكنك أن تصبح الذات العارفة الصرفة ، والعين الصافية التى تنعم النظر فى العالم (٣٠) .

وقال بوركار : « عندما لا يكون لدى أية صورة باطنية أستطيع أن أنقلها الى الورق ، وعندما لا أستطيع أن أخطو خطوة أخرى بعد الادراك الحسى الخالص نفسه ، فاننى لا أقدر على انجاز شئ » . ولم يتحقق ما أنشأته تاريخيا اعتمادا على الفكر النقدى ، والتأمل ، ولكنه تحقق فقط بفضل الخيال ، الذى يحاول ملء ثغرات ما قمت بحلّسه ، (٣١) .

ولكن يبدو هنا اختلاف كبير ، فان « حدس » شوبنهاور هو حدس الميتافيزيقى ، الذى يقوده الى ما وراء الزمن . فالزمن كان عنده مجرد صورة المظاهر . ومادامنا لم نقم بتحرير أنفسنا من الزمن ، فان طبيعة الأشياء ستبقى مخفية . أما « حدس » بوركار فكان على العكس حلّسا تاريخيا . فقد برز أمامه العالم الصرف للصور ، الذى كان مستغرقا فيه ، كما هو ، فى وضوح متجسم كامل ، وفى حاضر مباشر ، وغير خاضع للزمن ، ولكنه قد استطاع أن يشعر بحركة هذا العالم الباطنية وتغييره فى باطنه . وقد بدا لبوركار أن الواجب الأسسمى لأى تاريخ حصارى هو فهم هذه الصيرورة فى الوجود ، وكذلك اكتشاف التحولات فى العالم الخيالى للفن والشعر واللغة وعلم الأساطير والدين . والفلسفة كما رآها ، كانت غير قادرة على القيام بذلك . « ووفقا لرأيه » أن التاريخ الذى يعنى التنسيق ليس بفلسفة ، والفلسفة المنشغلة باخضاع الأشياء للمبادئ ليست بتاريخ » (٣٢) « فالتأمل » بالطبع هو سمة المؤرخ ، وهو ليس حقا له وواجبا عليه فحسب ، بل هو فى نفس الوقت حاجة ملحة له ، وكما يقول بوركار : « انه يمثل حريتنا فى وسط وعينا بالروابط العالمية المتعددة بين الأشياء ، وكذلك شعورنا بتيار الضرورة » (٣٣) . ولكن المؤرخ لا يستطيع أن يرتفع بضربة واحدة الى عالم الصور الخالصة مثل الميتافيزيقى ، كما أنه لا يرغب فى القيام بذلك . فالصورة يصبح لها كيان ومعنى عنده بعد أن تكشف عن ذاتها لبصيرته الباطنية ، وتختفى حاجتنا الفردية ورغباتنا عندما تواجه هذه الدراما الهائلة لهذا الكشف . فنحن نبغى وجهة نظر تتعلّى عالم الرغبة ، وتتجاوز ما يعرف عادة باسم السعادة أو التعاسة (٣٤) .

ويقول بوركار : « يجب أن يلم العقل بالذكريات الخاصة بحياته خلال الأزمنة المختلفة في العالم . فيجب أن تصبح معرفة ما كان يوما ما فرحا أو حزنا ، كما هو الحال فعلا في حياة الأفراد . وهكذا يصبح للحكمة القائلة « التاريخ سيد الحياة » *historia vitae megistra* معنى أسمى وأكثر تواضعا في نفس الوقت . فنحن نبغى أن نجعلنا التجربة أكثر حكمة (في جميع الأوقات) وليس أكثر تبصرا (لمجرد ادراك العصر التالي لعصرنا) » (٣٥) . وبهذه الطريقة أصبحت النظرة الاستاتيكية التي رأى بوركار بها التاريخ في النهاية حكمة أخلاقية سامية خاصة بالحياة . فالتاريخ عندما يرى رؤيا صحيحة ، أى عندما لا يبدو كمجموعة من الأحداث الخارجية . بل يعرف قصة لصور الحياة - يمنح الانسان المفكر تفتحاً روحيا لكل ما هو عظيم - وهذا أساس من أهم الأسس التي تركز اليها السعادة الروحية العليا (٣٦) .

يكون هذا المزاج الشخصي القوي كل مؤلفات بوركار . وصلة هذه المؤلفات بالمثل التقليدية للكتابة التاريخية السياسية واهية للغاية . وإذا اتبعنا نظرة الكتابة التاريخية السياسية ، فاننا سنميل عادة الى توجيه النوم الى بوركار ، لأنه لم يراع النواحي العملية للحياة ، ولكننا اذا طبقنا معايير بوركار المثالية التي أنشأها ورعاها على الكتابة التاريخية السياسية ، لوجب علينا القول بأنها في الواقع لم تحفل الى حد كبير بالفن . ولا يمكن بأية حال أن نقر وصف هؤلاء المؤرخين السياسيين لبوركار ، بأنه لم يكن مؤرخا « حقيقيا » أو أنه كان « مجرد مولع بالآثار ، ودارس لها » (٣٧) . فلو كان بوركار مجرد مولع بالآثار لما تسنى له أن يلهم نيتشه ، وأن يحثه على الاعتقاد بأن « معرفة الماضي مطلوبة في كل الأزمنة فقط ، لكي تكون في خدمة الحاضر والمستقبل ، وليس لضعاف الحاضر ، أو لاجتثاث جذور القوى الحيوية للحياة في المستقبل » (٣٨) .

الفصل السادس

نظرية النماذج السيكلوجية فى التاريخ : لامبرخت

بدا لامبرخت أمدا طويلا فى طليعة المكافحين من أجل جعل علم التاريخ علما عصريا . فقد اعتبر المدافع المتصرف عن تصور جديد للتاريخ بدا متضمنا فى شخصه وعمله . وهو فى الواقع مدين بشهرته هذه لألد خصومه ، الذين اعتادوا أن يروا فيه أخطر ناثر ، وأنه ينبغى عليهم جميعا الاتحاد ضده من أجل الدفاع عن القواعد المتبعة فى البحث التاريخى . وقد اتهموه كذلك بعدم الولاء لأفضل التقاليد الفكرية للتاريخ ، وأعلاها شأنا ، وبأنه خانها وأصبح ماديا .

وكان له أعداء فى كل المعسكرات ، ولم تناصبه العداء مدرسة الكتابة التاريخية السياسية وحدها ، فانه قد اعتبر لعدة سنوات نصيرا للنظرية الطبيعية التى ظن الآخرون أنها قد استؤصلت ، وأنه قد تم الخلاص منها بعد اتباع الوسائل الأستمولوجية الصرفة الخاصة بالتمفرقة بين النظام التاريخى للتصورات ، وتصورات العلم الطبيعى . ولكننا عندما نطلع الآن على الكتابات العنيفة ، التى كتبت فى الخلاف الحاد مع لامبرخت (١) ، فاننا نرى أنها لم تتمخض الا عن نتائج قليلة نسبيا من ناحية المبدأ ، وأنه من العسير تجنب الرأى الخاص بأن المعركة قد دارت من أجل بعض العبارات الجوفاء . وأكثر من هذا ، فانه من الصعب التسليم فى الوقت الحالى ، بأن نظرية لامبرخت كانت « عصرية » ، كما ادعى وكما أقر خصومه . والمفكرون مثل مومسن أو بوركار من عدة نواح أكثر عصرية من لامبرخت .

فهو لم يتخلص من النظرة « العضوية » للرومانتيكية ، وان كان قد حاول تحويل تصوراتها الرئيسية مثل فكرة « الروح القومية » الى

تصورات تتلاءم مع الفكر الطبيعي ، وأن يجعلها قريبة من مطالب علم الطبيعة الحديث . ويمكن كذلك اكتشاف التأثير المستمر لفلسفة « هيجل » بسهولة فى كتابات لامبرخت . ونحن قد نظن أننا نقرأ كتاب « فنومولوجية العقل » لهيجل ، عندما يذكر لنا لامبرخت أنه من القواعد الأساسية لكل تقدم تاريخي حدوث إزدیاد فى تركيز الحياة الخلافة للروح أثناء سير التقدم الانسانى العظيم ، بمعنى زيادة الجوانب الواعية لهذه الروح ، فان هذا التركيز الذى افترض أنه يكشف عن المعنى الحقيقى للاتجاه التاريخي وهدفه ، يعبر بلغة علم النفس عن نفس المبدأ الذى ضمنه هيجل كمطلقى وميتافيزيقى فى العبارة القائلة « ان كل شئ يعتمد على الفهم » والتعبير عن (الحقيقى ليس فقط كجوهر بل أكثر من ذلك كذات) .

وكانت الغاية الكبرى الدائمة (للامبرخت) مماثلة لذلك ، وان كان قد لجأ الى وسائل أخرى ، فهو لم يعتمد على هيجل وحده بل اعتمد أكثر من ذلك على (هردر) وشاركه الحماسة من أجل (اكتمال الروح) الذى يعبر عن ذاته فى الوجود التاريخي (٢) . واذا نظرنا الى المستقبل بدلا من الماضى ، فاننا لا نصادف قرابة وثيقة بينه وبين أى فيلسوف تجريبى للعلم التاريخي جاء بعد ذلك ، وانما نجد هذه القرابة واضحة بينه وبين ظاهرة مثل (شبنجلر) الذى تتقارب نظريته عن « الروح الحضارية » تقاربا مباشرا من نظرية (دورات الأفكار) للامبرخت .

ومن الواجب أن يكون المبدأ الذى دافع عنه لامبرخت ماثلا أمام الذهن من أجل انصاف تصوره للتاريخ . فمن الواضح وجود عدة أوجه للنقص فى تنفيذ هذا المبدأ . وواضح أنه قد عجز عن متابعة البرنامج المتفائل الذى كان فى ذهنه . ولكن ليس هناك سوى قيمة نظرية ضئيلة فى انتقاد هذه الأخطاء الواضحة بقصد رفض عمله ككل . فان المجال المتسع للمادة الوفيرة التى ضمنها ، قد سهل على الناقد اكتشاف نقائصه وأخطائه فى التفاصيل . فقد كانت اللوحة التى رسم فيها التاريخ متسعة للغاية ، حتى انه كان على التاريخ الذى كان يعنى عند اليونانيين التعلم عن طريق البحث ، أن يتضمن كل المعلومات التى يمكن الحصول عليها عن الانسان . والذى لم يقره لامبرخت فى الكتابة التاريخية السابقة له ، هو أنها أساءت بتحديد موضوعها تحديدا لا يمكن السماح به كلية . ولم يكن هذا فى معالجتها لمشكلتها فحسب ، بل كذلك فى طريقة عرضها لهذه المشكلة . ولا عجب اذا لم تصبح أكثر من كتابة جزئية ، ولم تستطع قط أن تجمع فى كل عضوى الحشد المضطرب من الوقائع الجزئية التى قد تبدت لها .

ووفقا لامبرخت ، فإن هذه الوحدة لا تتحقق اذا قررنا معالجة الأحداث في مستوى واحد ولكنها تتحقق اذا انتقلنا انتقالا مستمرا من أحد الأبعاد الى بعده آخر . فالأحداث السياسية قطاع واحد فقط من التاريخ ، ولكن الى جانب هذا القطاع توجد اتجاهات اقتصادية وعلمية ودينية وشعرية وموسيقية ، وكذلك صور مختلفة للفن الرفيع . ومعرفة جميع هذه الجوانب لا تكفى كذلك ، لأن معرفتنا التاريخية ستكون خرساء اذا لم تتضمن وقائع من « ما قبل التاريخ » ومن الأنثروبولوجي والاثنولوجي . ويلزم الاستعانة على الدوام بكافة السجلات الباقية للإنسانية اذا أريد الاقتناع بقانون جوهرى يسود التاريخ الإنسانى (٣) . كما أنه من الواجب ألا تبقى حدود مكانية تذكر ، فيجب أن تزول الحواجز الجغرافية كذلك ، بحيث تشمل نظريتنا العالم بأسره .

واذا تذكرنا أنه عند وفاة « مومسن » في سن السادسة والثمانين تقريبا ، كان عليه أن يترك مؤلفه عن التاريخ الرومانى دون اكتمال ، وأنه لم يقم فى آخر المطاف بهذا العمل وحده ، مع قدرته الهائلة على العمل ، بل ساهمت فى ذلك جميع المؤسسات الأكاديمية الكبرى ، فاننا نزداد عجباً للثقة الفائقة بالنفس ، التى أقدم بها لامبرخت على مهمته . فلم يزد « التاريخ الألمانى » Deutsche Geschichte بمجلداته الاثنى عشر عن مجرد مقال أول ، لأنه كان مقتنعا بأن « تعاقب العصور » الذى حاول اثباته فى هذا التاريخ ، يمثل قانونا عاما يمكن تطبيقه على حد سواء على التواريخ اليونانية والمصرية والاسرائيلية والآشورية والصينية واليابانية ، وتحقيق هذا البرنامج لا يتطلب سوى فحص مادة الوقائع بعناية ، الى جانب منهج استقرائى يخلو من التناقض .

ولم يكن لامبرخت لينزعج بأية وسيلة من الوسائل ، عندما يشار له الى وجود مبالغات أو أخطاء فى التفاصيل . وقد قال وهو يشير الى هردر: ان النقل التاريخى الذى يضيع وقته فى اكتشاف مثل هذه العيوب ، ويعتقد بذلك أنه قد حقق غايته ، لن يستطيع أن يتأكد أبدا من ثمره جهوده .

وعلى حد قوله : ليس هناك انسان ، أو شيء قد قام بصنعه الانسان يشبه كتابا كاملا ، قد تم انجازه بعد تأمل طويل ، ويجب أن تبدو الإشارة الى الهنات فى بعض الصفحات ، وأوجه النقص فى صفحات أخرى ، كعمل يدل على الجسد من منافسين معاصرين ، وليس كواجب حقيقى للمؤرخ . فان واجب المؤرخ هو الحكم ، وابداء وجهة النظر . والمؤرخ يهتم

أكثر من ذلك بالأعمال الفذة الخلاقة ، التى تم انجازها فى العصور
السالفة ، وينبغى أن يبنى أحكامه على أية مسألة يقوم ببحثها . اعتمادا
على هذه المعرفة (٤) .

وشكا لامبرخت مرارا ، لأن خصومه قد قاموا بتغيير نقطة الخلاف
الحقيقى ، وذلك بأن نظروا اليها باعتبارها متعلقة بالنظرة العامة للعالم
Weltanschauungen ، بدلا من النظر اليها باعتبارها خاصة بالطبيعة
السميطة للمعرفة التاريخية ، وأنهم حاولوا وصفه كأحد أنصار مذهب
فلسفى محدد ، قد يطلق عليه اسم المذهب المادى ، أو الوضعى . . . ولكن
لا شئ من هذا القبيل يعتبر جوهرى بالنسبة لنظريته ، لأن المنهج الذى
اتبعه فى اكتشاف هذه النظرية ، كان منهجا استقرائيا عمليا تماما . وقد
أصر على هذا القول وذكر :

« لن يكون هناك أى بحث علمى حقيقى للتاريخ ، اذا اعتبر أنه
يعتمد على افتراضات أى فلسفة ، مهما كانت هذه الافتراضات - مثالية
أو وضعية ، أو من أى نوع آخر . فعلم التاريخ هو علم استقرائى يخضع
لحدود التحديدات والاستكمالات النظرية ، التى يسمح بها فى الاستقراء .
وهذا هو السبب فى امكان دعم المبادئ والاتجاهات المتناقضة اعتمادا على
الخاصية الوقتية للنتائج الاستقرائية ، واعتمادا على التقريبات المختلفة
التي تتم » (٥) .

ويجب أن يراعى أى نقد يحاول انصاف نيات لامبرخت هذه النقطة ،
وأن يضعها نصب العين ، وألا يتجه كثيرا الى النتائج التى اهتدى اليها ،
بل الى موضع ابتعاده عن هذه النتائج ، وذلك للملاحظة كم كان ابتعاده عن
غاياته النهائية . كذلك تنبغى الاجابة عن مسألة أصالة لامبرخت باتباع
هذه الطريقة نفسها . من أجل هذا فإنه فى الوقت الذى تلتقى فيه المسألة
الأساسية لفلسفة لامبرخت مع فلسفة كونت بوضوح لا يمكن الخطأ فيه ،
يبدو لى أنه استطاع بحق أن يدافع عن نفسه ضد أولئك الذين وصفوه
باعتباره تلميذا فقط لكونت أو مقلدا له (٦) ، لأن لامبرخت لم يعثر عند
كونت على العنصر الذى استخدمه أساسا كاملا لنظريته ، ولا أظنه كان
سيفعل ذلك أبدا . فنحن اذا فحصنا نسق كونت للعلوم ، فاننا سندعش
للحقيقة الخاصة بأنه لم يتضمن علم النفس فى أية صورة من الصور .
فان تقسم العلوم عند كونت يتبع طريقا يبدأ من الرياضات الى الفلك ، ومنه
الى الطبيعة والكيمياء ، ثم البيولوجى ، وبعد ذلك يتجه مباشرة الى الاجتماع
الاستاتيكى ثم الاجتماع الديناميكى . وبذا أمكن الربط بين علم الاجتماع ،
وبين علم الحياة العضوية ربطا مباشرا بغير حاجة الى علم النفس كحلقة

رابطة . وسبب ذلك هو أن كونت لم يعترف بأى علم نفس استبطانى ،
لأنه اعتبر كل تفرس فى النفس وهما صرفا . وفى رأيه أنه يمكن التاكيد
من أية واقعة نفسية بمعرفة ارتباطها بالظواهر الجسمية ، ولذا فيعتبر
علم وظائف الأعضاء هو الملاذ الوحيد . وسيظل دائما هكذا (٧) .

وهنا يتضح مباشرة اختلاف حاد بين كونت ولامبرخت ، لأن
لامبرخت لم يعتبر علم النفس علما من العلوم المساعدة للتاريخ فقط ، بل
اعتبره أساسه العلمى الوحيد للمكان . وكتب فى هذا الشأن :

« التاريخ فى ذاته ليس أكثر من علم نفس تطبيقي ، ولذا فمن
الواضح أنه يجب أن يكون علم النفس النظرى مفتاح فهمه فهما كاملا . .
ولكن معرفة هذه الصلة بين علم النفس والتاريخ شيء ، ومحاولة تدعيمها
وتأكيدهما شيء آخر . فيجب للقيام بهذا التدعيم أن يتضمن الفهم التاريخي
فهم أعمق المسائل الأولية ، أو بمعنى أدق تلك المسائل التى يستطيع علم
النفس جعلها واضحة . . ومن الضروري كذلك أن يخطو علم النفس
الفردى خطوة كافية نحو الفهم الفكرى لهذه المسائل الأولية (٨) .

وعندما استتبعه كونت علم النفس ، ورفض أن يرى فيه أساسا
للعلم الانسانية Geisteswissenschaften كان يفكر بصفة خاصة
فى الصور التى رآها متجسمة فى « الأيديولوجيات » الفرنسية « لجوفروى
Jouffroy » و« كوزان Cousin » . وبدا له علم النفس الايديولوجى
مجرد ميتافيزيقا مقنعة . وقد أنكر كل حق له فى المطالبة بأية قيمة علمية
محددة (٩) . وفى ألمانيا من ناحية أخرى ، بدا أن علم النفس قد ظهر لمدة
طويلة فى صورة أخرى . ويمكن الاعتقاد بأن علم النفس قد حصل هناك
على أساس تجريبي وطيد ، بالإضافة الى دقته المتناهية . فقد ابتكر
هربارت Herbart صورة ميكانيكية للأفكار ، وأراد أن يشكل هذه
الأفكار على نمط الرياضة . واعتمد أتباعه وتلاميذه مثل لاتساروس
Lazarus ، و« شتاينتال » Steinthal على هذه الصورة فى ابتكار
علم النفس الاجتماعى . وظهر بعد ذلك أن الخطوة الأخيرة من أجل تحويل
المسائل النفسية الى مسائل رياضية قد تمت فى كتاب « فخنر » Fechner
«عناصر السيكولوجية الطبيعية» Elemente der Psychophysik
عندما أثبت « فخنر » أن العلاقة بين المنبه والحس مسألة كمية .

ووفقا لامبرخت ، قد قام « فونت Wundt » بإكمال جميع هذه
الأبحاث التمهيدية . ولم يخالجه أى شك فى أنه قد أتم اعداد علم ميكانيكى

نفسى كامل فى خطوطه الرئيسية ، وظن أنه سيمكن بعد وقت قصير تطبيق هذا النظام الميكانيكى على مسائل العقل الجماعى ، بعد أن تم تطبيقه على مسائل العقل الفردى . وسوف تختفى بعد اتخاذ هذه الخطوة آخر الحواجز ، وسيتحول التاريخ الى علم نفس تطبيقى . وبذا سوف يتحقق فى النهاية فى صورة علمية ما كان على الدوام مجرد رغبة عند مذهب المادية التاريخية .

وظن لامبرخت أن المادة الأولى لم تكن قادرة على ملء هذا العنصر الناقص ، اما لأنها كانت مفتقرة الى أهم صلة رابطة ، أو أنها قد قللت من شأن هذه الصلة بإرادتها . وقد أرادت المادية فرض ذاتية بين « العقلى » و « المادى » ، بدلا من أن تقنع بتدرج مستمر من العالم المادى الى العالم العقلى . أما العلم بالصورة التى أرادها لامبرخت ، فلم يعد بحاجة الى الحصول على ذاتية جوهرية بين العقلى والمادى . فاذا أمكن قفل دائرة العلمية ، وذلك باظهار كيف يتبادل العقلى والمادى التأثير ، وفقا لقوانين عامة ومحددة ، كان فى هذا الكفاية . بهذا تم حسم هذه المسألة من ناحية المبدأ ، وان لم يكن قد تم حسم جميع تفاصيلها . فمن الممكن الحصول بثقة على برهان خاص بأن جميع العوامل والقوانين التى اهتمت اليها علم سيكولوجية الفرد الحديث صحيحة بالنسبة لميكانيكيات الحركة الاجتماعية النفسية الكبرى للتاريخ (١٠) . وكتب لامبرخت : « اليوم قد بدأ المطلب الخاص بتطبيق علم النفس من أجل تقرير منهج دراسة العلوم الانسانية ، Geisteswissenschaften ويدعونا الهدف الخاص بتحقيق ذلك الى تركيبة جديدة تقابل المرقعات المفككة التى ظهرت حديثا » (١١) .

وكان لامبرخت على ثقة من أن الظواهر الاقتصادية سوف لا تنسى فى أية تركيبة كهذه . فان لها أهمية مركزية . وقد سبق له اتباع منهج يعتمد على هذه الظواهر الاقتصادية ، وساعده ذلك على الاهتمام الى غايته ، فقد عالج مؤلفه الأول الذى ظل يوجهه ، تطور الحياة الاقتصادية فى المانيا فى العصور الوسطى (١٢) . واختلف منهجه مع ذلك عن الماركسية ، لانه لم يحاول فهم روح أى عصر عن طريق صلاته الاقتصادية ، بل حاول على العكس أن يفهم الحياة الاقتصادية بالرجوع الى العصر . ووضع لامبرخت مذهب السيكولوجية فى مقابل المادية الاقتصادية ، وأوضح أن دوافع الأفعال الاقتصادية لا يمكن أن تفهم فهما مؤكدا الا عند النجاح فى تفسيرها نفسيا ، أى بارجاع هذه الأفعال الى دوافعها النفسية النهائية . ولا يؤدى الاقتصار على الدوافع الاقتصادية وحدها فى رأيه الا الى تجريدات عقيمة ، لأن معنى ذلك هو تجاهل خاصية السيكولوجية الجماعية للتاريخ الانسانى (١٣) .

وبنفس التصميم رفض لامبرخت النظرة المثالية المتطرفة القائلة انه من الممكن الاكتفاء بالقوى الفكرية باعتبارها وحدها دعائم التاريخ (١٤) ، فالإقتصاد هو العامل المساعد الكامن في باطن الأحداث التاريخية ، ويجب أن يعترف به دائما كأحد دعائم هذه الأحداث التاريخية الرئيسية . ولكن لا يمكن كذلك تقدير تاريخ أهم معينة تقديرا صحيحا بالرجوع الى كل من التواريخ الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وحدها ، لأن هذا يؤدي الى تعذر وضوح أهمية دور المجتمعات الانسانية في الماضي والحاضر للتاريخ العالمى .

« من أجل هذا لا ينبغي أن تأخذ أية نظرية خاصة بخصائص العصور الحضارية وتقدمها النواحي الاقتصادية والاجتماعية وحدها نقطة بدء لها ، على زعم أن هذه العناصر وحدها هي التى تقرر ذلك ، بل يجب أن تحصل النظرية على مبادئها الخاصة بالتصنيف من الحياة العليا للعقل . فان العصور الحضارية تحدد وتصنف بواسطة ثمارها ، وليس بواسطة جذورها » (١٥) .

لا ريب فى أن نظرية لامبرخت قد حققت مهمة هامة فى وقتها ، فقد ساعدت على تحرير الكتابة التاريخية السياسية فى بعض صورها من العقم والتعصب ، الذى انحدرت اليه تدريجيا . وفى هذا الشأن كان دورها فعلا ، وله أهميته . وتبين الهجمات العنيفة والمبالغ فيها فى أكثر الأحيان ، التى تعرض لها لامبرخت مدى التأثير الذى أحدثته نظريته ، ولكن النقد والمشاحنة شئ ، وقيام النظرية من الناحية الايجابية وفعاليتها شئ آخر . فان لامبرخت كان على اتفاق مع « تين » والوضعيين الفرنسيين فى رغبته الخاصة برفع التاريخ الى مرتبة العلم الطبيعى ، وتحويله من صورة وصفية بحتة ، الى صورة خاضعة للتفسير العلمى . وينبغى على أى نقد لمذهبه البدء من هذه النقطة . فعليه أن يسأل : هل طابقت أفكاره المعيار الذى وضعه وأراد اتباعه ؟ هنا يتضح على الفور الاختلاف بين النية ، وبين ما تحقق . فلا يستطيع أى تصور من تصورات « النماذج » التى ابتكرها ، أن يدعى منطقيا أنه يزيد عن شئ وصفى محض ، وحتى اذا سلمنا بدقة النوصف ، فان التفسير الذى وضعه لامبرخت نصب عينه باعتباره مثلا حقيقيا لم يكن من المستطاع بأية حال من الأحوال انجازه .

وقد وضع لامبرخت نظاما « لتعاقب العصور » ، افترض فيه بصفة عامة تكرار هذه العصور بنفس الصورة . فبعد مرحلة أصلية أولية « للبرمية » ، تاتى مرحلة « نموذجية » (typism) ، ثم يعقبها بعد ذلك

مرحلة « تقليدية » (conventionalism) ، تليها مرحلتان « فردية » و « ذاتية » . وينتج عن ذلك عصر ازدياد في الحساسية (Reizsamkeit) ورد فعل بالنسبة للمنهج ، وهو العصر الذى نعيش فيه ، ويعتبر خاتمة هذه السلسلة . ومن الملحوظ تماما أنه لا يمكن لأى تصور من هذه التصورات التى ذكرناها ، الادعاء بأنه تعريف بأى معنى علمى ، أو أنه يخلو من الغموض والاضطراب . وتشبه نظرية لامبرخت شبكة واسعة الخروج ، وقد حاول محاولة ساذجة اللقاء ظواهر غير متجانسة الى حد بعيد بداخلها ، مع تنظيمها تنظيمًا مرتجلا . الا أن هذه الخطة التى استخدمها لامبرخت أول الأمر للتعبير عن نظرية عامة ، ولتحديد موقفه العقلى الأول ، بدأت تدريجيا فى يديه تمتلئ حياة ملحوظة . وبدلا من قيام هذا المشروع كنسق للصلات التاريخية ، يوضع الى جانب أنساق أخرى تساويه فى الأهمية ، فانه قد أصبح يعبر عن القوى الموضوعية ، التى تقرّر الأحداث التاريخية وتتحكم فيها . وقد بين لامبرخت بصفة خاصة أنه من المستطاع تطبيق هذا النمط على تاريخ الحضارة القديمة ، وليس على التاريخ الألماني وحده الذى ابتكر من أجله سلسلة العصور (١٦) . وهذا النمط يبين صورة « المجرى العادى » الذى لا يمكن أن يتغير فى نظامه الرئيسى النموذجى ، وإن كان من المستطاع لأى سبب أن يتحول بتأثير الظروف المحلية أو الزمنية (١٧) .

وقد أدرك لامبرخت بوضوح أنه من غير المستطاع تقديم برهان لمثل هذه النظرية ، الا عن طريق الاستقراء . . ولكن ياله من استقراء جبار ، الذى سوف يحتاج اليه هنا : . وقد تجاهل مثل هذه الصعوبات جميعها بجرأة ، لأنه كان على ثقة بغايته ، وكان يتوقع الاهتداء اليها حتى لو ظل أمامه طريق طويل ، ينبغي أن يتبعه حتى يدرك هذه الغاية ادراكا فعليا . وقد أصر بعزم دوجماتيقي لا يتزعزع على ذلك وقال : « يحدد اتجاه العصور الذى تم اثباته فى التاريخ الألماني تاريخ الشعوب الأخرى كذلك ، وذلك بقدر ما تسمح به البراهين المأخوذة عن المصادر التاريخية ، ليس هذا فحسب فانه لا وجود لأى شعب لا يسرى عليه هذا النمط » (١٨) . وعندما حاضر لامبرخت فى أمريكا سنة ١٩٠٤ ، وقدم نظريته ، عبر عن الأمل فى أن يحصل بنفسه على برهان يثبت امكان تطبيق هذه النظرية تطبيقا كليا على التاريخ كله أثناء حياته (١٩) . فقد ظن أنه قد بلغ نقطة يستطيع منها بثقة المخاطرة بتحويل نظريته الاستقرائية الى نظرية استنباطية . فهو الآن قادر على ادراك الفكرة الهائلة المحيرة «للتاريخ» ، ومعنى هذا هو أن يرسم المعالم الرئيسية للأحداث فحسب ، وأن يحدد نطاقها العام ، وأكثر من هذا فانه يستطيع أن يجردها من المكان والزمان (٢٠) . وهكذا أمكن

تعدى المكان والزمان ، أى المبدأين اللذين نميز بواسطتهما الأشياء الفردية Principia individuationis . فقد تمخض عن الفحص الدقيق لتطور جميع المجتمع الانسانية الكبيرة ، النماذج الحقيقية للعصور الحضارية ، وذلك بعد استبعاد العناصر الفردية والغدة ، وتأكيده العناصر المشتركة (٢١) . وكلما تمادى لامبرخت بجده فى تفسير معنى نظريته ، وحاول تطبيقها ، اتضح له الخطر المخفى وراءها . فليس بإمكان لامبرخت الادعاء بأن ما يترتب على تجاهل مثل ظروف المكان والزمان هو « نظرية » للتاريخ ، انه لا يزيده عن كونه علما ينطبق فى « لا مكان » Utopia « ولا زمان » Uchronia .

ويمكن بيان قدر العقبة التى واجهها لامبرخت بجلاء اذا قورن بباحثين آخرين يبدو من النظرة الأولى أنه قريب منهم من ناحية فى نظريته الرئيسية . فقد وضع لامبرخت جملة مرات الى جانب بوركار مباشرة (٢٢) ، كما أنه فى معارضته للكتابة التاريخية السياسية ، قد استشهد أكثر من مرة بما قام به بوركار ، وبمثاله الخاص بالمعرفة التاريخية (٢٣) فالانسان يتفقد فى الحقيقة فى نيتهما الخاصة بتقديم قطاعات أفقية لأحداث التاريخ ، بدلا من القطاعات الرأسية . فهما لا يريدان أن يكرس التاريخ فقط لتتبع التيسار الهيراقليطى للأشياء ، بل سعيا وراء شىء خالد وثابت فيها . فموضوع التاريخ لا يستوعب فى الزمن فحسب ، بل إن له بعدا يتعدى بطريقة أو بأخرى الزمن . ويؤكد بوركار ذلك بالقول :

« ان الذى ترتب عن التاريخ والقطاعات الرأسية ، هو اتباع التاريخ نظاما تقويميا . ان نقطة بدايتنا هى النقطة الثابتة الوحيدة . وهى ان نبدأ بالانسان ، الذى يكافح ويعانى ويعمل ، كما هو الآن ، وكما كان ، وكما سيكون دائما . وقد رأى فلاسفة التاريخ على الدوام الماضى شيئا متباينا معنا ، وسابقا لنا . شيئا قد تطور تطورا كاملا ، أما نحن فنرى المتكرر والدائم والمتماسك ، انه شىء له صدى فى أعماقنا كما أنه مفهوم لدينا » .

ففى رأى بوركار ، أن الروح تتغير ولكنها لا تتلاشى . انها تخلق صورا جديدة باستمرار ، ولكنها تعبر فى كل صورة من هذه الصور عن وحدتها وطبيعتها الخالدة (٢٤) . وبنفس المعنى عرف لامبرخت كلمة « حضارة أى عصر » Kultur كتعبير عن أحواله النفسية الشاملة السائدة فى هذا الوقت أن الحضارة « صوت متوافق » Dipason يرن خلال كل الظواهر النفسية للعصر ، ومن ثم خلال كل أحداثه التاريخية ، لأن

جميع الأحداث التاريخية نفسية فى طبيعتها . ولهذا بحث عن تصورات جامعة للغاية ، حتى يتسنى له أن يطوى تحت لوائها جميع أحداث أى عصر ، وليس نزعة مفردة من نزعات هذا العصر . ويعرف لامبرخت هذه التصورات بقوله : « انها تصورات عصر حضارى معين ، قد اختيرت لأنها تعبر عن التوافق النفسى المعين للعصر » (٢٥) .

ولكن مثل هذه التجريدات النفسية كانت غريبة تماما عن بوركار . فقد فهم من كلمتى الظواهر المتكررة والمتماثلة - اللتين يقوم المؤرخ بمعرفتهما شيئا مختلفا اختلافا رئيسيا عن فكرة لامبرخت . فما أراد أن يبينه فى جميع مؤلفاته الرئيسية - ككتابه الخاص بقسطنطين الأكبر ، وكتابه عن تاريخ اليونان ، وحضارة النهضة - هو البناء الروحى لعصور معينة . ولم تكن هذه الأشياء عنده مسائل عابرة ، بل كان لها صورة راسخة محددة ومشخصة . ان لها نمطا ، له شكل متمايز ، ويمكن وصف ملامحه الخاصة به . ولكن وفقا لرأيه ، فان الذى يستطيع القيام بهذا الوصف هو الحدس وحده . فنحن نستطيع أن نفهم بواسطة الخيال ما هو « دائم » ولكننا لن نستطيع التعبير عنه بالصورة التصورية المحضة للقواعد العامة والقوانين .

ولم يكن حدس بوركار الفنى كافيا للامبرخت ، الذى أراد أن يعتمد هذا الحدس على أساس علمى . فقد كان التاريخ عنده تعاقب أحداث نفسية محددة خاضعة فى مجراها لقانون طبيعى عام ، وكان على هذه الأحداث أن تتبع بعضها بعضا بنفس الطريقة التى اتبعتها فيما سبق . فيجب أن يعقب أى عصر « نموذجى » عصرا آخر « رمزيا » فى كل مكان وزمان . وأن يحل محله عصر « تقليدى » ، ويتبع الجميع ايقاعا واحدا ومتماثلا موحدا . كان هذا هو السوار الحديدى للضرورات النفسية الذى يحيط بحياة الانسانية . فما ندعوه بالفردية ، لا يزيد عن تنوع Variation محلى مؤقت فقط للقاعدة الكلية ، ولكنه لا يعتبر أبدا خرقا لها . وكلما تمادى لامبرخت فى تطبيق هذه القاعدة ، هددت بالتجمد وأصبحت ذات طابع ثابت ، أى شيئا له صبغة عامة ، يمكن أن يطبق على كل ما حدث ، وان كانت هذه القاعدة لا تظهر لنا صورة التاريخ المشخصة والمفردة .

وعلى العكس من ذلك بوركار ، فهو قد ظل على الدوام فى مستوى ما نستطيع مشاهدته مباشرة ، أما جميع التجريدات عنده فانها تعيننا فقط على خوض أعماق العالم الحدسى . وقال وهو مشبع برغبة نهمة كمثل

هذا الاستبصار ، ان دراسته للتاريخ ، مثل متابعته للفن ، قد كانت نتيجة لهذا « التعطش الجم » (٢٦) وحدد اتجاهه فى هذا السبيل تحديدا محددا بالنسبة للفلسفة ، كما حدده بالنسبة للعلم ، ولم تكن له كمؤرخ اية رغبة فى منافسة الفلسفة أو العلم ، كما أنه لم يحاول الاهتداء الى صورة « الكلى » ، التى تقرر كل ما يحققه العلم أو الفلسفة ، والتى توجه اتجاههما . وأبدى استعدادا للاعتراف ، كما أنه رحب بالقول بأن « التاريخ هو أكثر العلوم كلها لا علمية » اذا كان هذا النوع من « الكلية » يعتبر أساس المعرفة العلمية .

ولم يكن باستطاعة لامبرخت المجاهرة بمثل هذا الرأى ، فمعنى هذا هو التخلي عن جميع مثله . أما بوركار فانه قال : « ان التصورات الفلسفية والتاريخية هى من الناحية الجوهرية من أصل مختلف ، فالتصورات الفلسفية يجب أن تكون محددة ومقفلة بقدر الامكان ، أما التصورات التاريخية فهى مائعة ، كما أنها مفتوحة » (٢٧) ولا وجود لهذه الميوعة ، أو التفتح فى نماذج لامبرخت ، والروابط الصارمة التى افترض قيامها بين هذه النماذج . وساعده تحفظ بوركار واعتداله بالنسبة لجميع التأملات على قيامه بانجاز أعظم ما قام به فى مجال البحث التاريخى . وقد نبذ فى خطاب كتب عندما كان فى الرابعة والعشرين من عمره الى « كارل فرسنينوس » Karl Fresenius كل ميل الى الفكر التأملى المجرد ، وأضاف : « اننى أستعيز عن ذلك بالملاحظة الحدسية المباشرة ، التى تنبج أكثر فاكثر نحو ما هو جوهرى ، كما أنها تزداد كل يوم حدة . . وأنت لا تستطيع أن تتخيل كيف اكتسبت الأعمال الفنية ، وأثار كل العصور عن طريق أبحاثى عن الوقائع التاريخية ، التى قد تكون ذات جانب واحد ، معنى ، باعتبارها شواهد شهدت المراحل الماضية التقدم العقل . . ان الضاية النهائية لتاريخ الانسان ، هى تقدم العقل نحو الحرية . . هذا هو اعتقادى الذى يوجهنى ، ولذا فلن تخدعنى دراستى أندا أو تخذلنى . بل ينبغى أن تظل شيطانى الطيب طوال حياتى » (٢٨) .

وفقا لهذا الادراك ، رأى بوركار أن العراك حول التاريخ كعلم ، والمشاحنات حول المنهج بصفة عامة ، التى اتصفت بها حياة لامبرخت بأكملها ، كما اتصفت بها أبحاثه العلمية ضئيلة القيمة ، فلم ير داعيا لها ، وقال : « ان التاريخ كان عنده شعرا فى أعلى مداه وانه سيظل دائما هكذا » ، وأضاف مفسرا : « يجب أن يفهم تماما . . أننى لا أنظر الى التاريخ كشئ وهمى رومانتيكى ، لا يؤدى الى غاية ، بل أراه تغييرات وتقلبات تدعو الى الدهشة . . وكشفنا جديدا ، دائم الجدة للروح . . »

وبواسطة التاريخ أقف على هذه الحافة من العالم ، وأمد ذراعى نحو المنبع
الأصل لكل الأشياء ٠٠ وهكذا يبدو التاريخ لى كشعر يمكن أن يحاط به
بواسطة الحدس » (٢٩) . ولم يكن لامبرخت يميل الى الوقوف هكذا
ساكنا عند حافة الأشياء ، فهو كذلك قد شعر بميل نحو الفنون الرفيعة ،
ولجا اليها مرة بعد أخرى لجوءاً فعلياً ، عندما أراد العون لتصحيح نظريته ،
حتى بدت له هذه الفنون فى النهاية أكثر أهمية واقناعاً من الوقائع
الصرفة والوثائق المكتوبة (٣٠) . ولذا فقد أكد بالمثل أنه ما دامت الكتابة
التاريخية معنية بانشاء ما تم حدسه كشيء فردى ، وعرضه ، فهى لن
تحقق أى نجاح إذا اعتمدت على التصورات العلمية وحدها . فيجب
الاستعانة بالفن ، لأن الفن وحده يستطيع أن ينجح فى أن يهب الحياة
لما بدا مادياً للخيال ، ولكنه لا يستطيع أن ينجح بالنسبة للتصورات
القائمة على المنطق (٣١) . ولكن كل هذا بدا للامبرخت كبداية للتاريخ
فقط ولم يبد له كفاية . لأن غاية التاريخ واكتماله العلمى بعد الانتهاء من
استيعاب التفاصيل ، وجمعها استقرائياً ومقارنتها بعضها ببعض . يجب
أن يكون وضع تصور عام يتضمن كل شيء . وقد ظن لامبرخت أنه قد
اكتشف بنفسه فى « تصور الحضارة » مثل هذه التصورات العليا « التى
تطوى تحتها الظواهر النفسية ، والتى تنطبق على تقدم المجتمعات
الانسانية » أى على كل الأحداث التاريخية بصفة عامة . وقد أرى هذا
التصور لأول مرة المطلب الخاص بالتصنيف العلمى الحقيقى ، وكذلك
النفاد التاملى فى عالم الوقائع التاريخية فتاريخ الحضارة هو أول منهج
علمى ، يأتى بعد عملية فحص الوقائع المفردة ومجموعات الوقائع فحوصاً
نقدياً » (٣٢) . وقد أثبت هذا الاندفاع نحو تصنيف الظواهر أنه أكثر
قوة عند لامبرخت من النظرة المباشرة للأشياء . وفى بعض الأوقات كان
يهدد بقمع هذه النظرة قمعاً كلياً . فقد أدى الى تركيز كبير للمادة ،
فتضاءلت بسبب هذا التركيز الى عدد قليل من الأمور الموجهة . ومما يذكر
عن اتجاهه أنه قد ذكر فى محاضرة بنيويورك ، استغرقت ساعة واحدة
بيانا عن تاريخ الشعب الألماني من سنة ٥٠٠ ق.م الى الآن ، وقد تجرأ
على القيام بذلك لأن التاريخ قد أصبح تدريجياً عنده مجرد « تاريخ نفسى » ،
ولانه قد اقتنع أن التاريخ يجب أن يتبع الاتجاه البسيط الموحد ، الذى
يبدو فى سيكولوجية الفرد فى التقدم من الطفولة الى الشباب والى الرجولة ،
ومن ثم الى الشيخوخة (٣٣) . وقال فى هذا الشأن : « ان نظام الأشياء
الذى أصبحنا نعرفه يماثل النظام الميكانيكى النفسى لنفسية الفرد ، لأن
قوانين علم النفس الاجتماعى قد أصبحت تعرف الآن فقط كحالات تنطبق
عليها القوانين ، التى تم الاهتمام اليها فى نفسية الفرد » (٣٤) .

هنا كذلك من المؤكد أنه أسرف في تقدير مدى تحمل العوامل العلمية التي اعتمد عليها . فما هي البراهين التجريبية التي قدمها علم الاحياء أو علم النفس لاثبات اتباع الفرد مجموعات المراحل التي اعتبرها لامبرخت ضرورية وحاسمة للانسان ، وحتى اذا سلمنا بوجود تماثل بين « علم تطور الكائنات الفردية » ontogeny و « علم تطور المجتمعات » phylogeny فان علم تطور الكائنات الفردية ، لن يستطيع تزويدنا بما هو مطلوب منه هنا . فقاعدة التقدم التي تتحقق في حلقات متصلة محددة العدد من العصور الحضارية ، والتي تشابه العقل الفردي ، الذي يستكمل تطوره بالانتقال خلال مراحل العمر (٣٥) المختلفة ، يصح اعتبارها استدلالا عن طريق التشابه ، ولكن من المؤكد أنه لا يصح اعتبارها استدلالا استقرائيا .

ومعروف تماما أن هناك أمثلة مشابهة من هذا النوع ، قد ظهرت مرة بعد أخرى في مناقشات فلسفة التاريخ ، ولكنها غير محددة ، كما أنها تترك مجالا كبيرا لعدة امكانات مختلفة حتى أنه لا يمكن استخدامها في تدعيم أية قاعدة بسيطة غير مبهمة مثل قاعدة لامبرخت . فالقول بأنه يمكن ارجاع « عصور الحضارة » في تعاقبها وسماتها الى فعل القوانين النفسية التي نجح علم النفس في تنميتها (٣٦) ، هو مسلمة للمنهج ، قد اعتمد عليها بحثه للتاريخ بأكمله . ولكن البون شاسع بين تقديم مثل هذه المسلمة ، وتطبيقها . وقد أظهر تقدم علم النفس الذي أعقب ذلك بطريقة قاطعة كم كانت ضالة مكانة علم النفس في النصف الأخير للقرن التاسع عشر ، الذي اعتمد عليه في وضع مثل هذا القانون البسيط لكل الوجود التاريخي .

وحتى « فونت » فإنه لم يجرؤ على القيام بأى شيء من هذا القبيل في الانتقال من علم نفس الفرد الى علم نفس الشعب ، ولو كان المراد فقط هو الاسترشاد بعلم النفس ، فان هذا ينسنى لو كان علم النفس يعتمد على دعامة منهجية أخرى . ولكن لامبرخت رفض أية محاولات من هذا القبيل ، مثل تلك التي قام بها « دلتاي » في كتابه « أفكار عن علم النفس الوصفي والتحليلي » Ideen zu einer beschreibenden und

zergliedernder Psychologie لأنه رأى أن « ابنجهاوس » (٣٧) Ebbinghaus ، قد أثبت خطأ مثل هذه المحاولات بواسطة نقده السلبي لها . وطن لامبرخت أنه باعتماده على علم النفس التجريبي ، كما كان معروفا آنئذ ، قد تمكن من الوقوف على أرض صلبة ، وأكد صراحة أن هذا العلم هو القاعدة السوية لعلم التاريخ (٣٨) .

وإذا تأملنا ممارسته باعتباره علما ، ولم ننظر الى أبحاثه النظرية ،
 فإننا سنكتشف أن لامبرخت قد تمسك تمسكا واهيا بما أباحه له العلم ،
 لأن نتائج علم النفس التي استعان بها كانت من نوع غامض ، ولم يكن
 بقدرتها قط أن تكفي لتبرير مثل هذه الأحكام المشخصة والتفصيلية ،
 كالتي اشتملت عليها نظريته . فقد استخدم في بعض الأحيان «قوانين»
 عامة مثل قوانين التداعي التجريبية عن طريق التماثل ، واستنتج منها
 نتائج بعيدة المدى عن اتجاهات علم النفس الاجتماعي (٣٩) . في مثل
 هذه الأمثلة قد ترك «للحدس» التاريخي على الدوام القيام بالتخطيط
 النفسي . وربما استطاع علم النفس أن يزوده بالاطار ، ولكن لامبرخت
 قد أخطأ في ظنه أن علم النفس يستطيع أن يرسم له كذلك صورة التقدم
 التاريخي ، أو حتى أن يحدد له معالمه الرئيسية .

الفصل السابع

تأثير الدين على مثل المعرفة التاريخية : شترأوس ، رينان ، فيستل دى كولانج

أشار لامبرخت مرة الى أن نقطة النزاع الحقيقية بين أنصار كل من الكتابة التاريخية السياسية البحتة ، وتاريخ الحضارة قد اختفت تدريجيا عن الأبصار . فليس مستطاعا أن يخصص للتاريخ مضمون محدد ، وأن يقتصر التاريخ على هذا المضمون وحده . ويقول لامبرخت : « ان العلم يتميز من ناحية ثانوية فقط بمدى امتداد الحقل الذى يعمل فيه ، وهو لن يستطع الاعتماد الا فى أندر الحالات على الفكرة الخاصة بالطريقة التى اتبعها فى توسيع مجاله ، مهما كانت عميقة ، لتحقيق تقدم يساعده على غزو مجالات جديدة . فان هذا التقدم يتحقق فقط عندما تتقدم مناهج البحث » (١) .

بهذا الكلام أمكن تثبيت حدود التاريخ من النواحي الاستمولوجية . وكان من المستطاع أن يساعد ذلك على إعادة المناقشة حول هذا النزاع الى مجراها الطبيعي ، وعلى منعها من أن تضل بعيدا ، ولكن من ناحية أخرى قد أظهر تقدم العلم فى كل خطوة أنه بالرغم من تمايز مسألتى المضمون والمنهج من الناحية المنطقية فإنه لا يمكن أن يعتمد انفصالهما التام أو ضرورته على هذا الاختلاف الخاص بما يجرى فى البحث العلمى ذاته . ففى البحث العلمى يتبادل العاملان (المضمون والمنهج) التأثير والتخصيب . فكل امتداد فى نطاق العلم يؤثر على تصور منهجه ، كما أن كل خطوة تتخذ خارج حدود العلم الأولى ، تدفعه الى تأمل أعمق فى المناهج التى يتبعها فى المعرفة وفرديتها . من ثم فهناك صلة مستمرة بين مسألتى مضمون التاريخ وصورته . وقد سبق لنا أن أوضحنا هذه الحقيقة فى أمثلة مماثلة متعددة . فعندما أكد « مومسن » أنه يمكن فهم تكوين الدولة

بالرجوع الى حكومتها وقوانينها ، أنهى بذلك من تسلط المنهج الفيلولوجى الخالص الذى كان من جانب واحد . كما أدى هذا الى رفع الصلة بين أصول اللغة وفقهها من ناحية وبين القانون وعلم السياسة من ناحية . أخرى الى مبدأ من مبادئ المعرفة التاريخية (٢) . وعند بوركار كذلك كان الفصل بين كل من الدين والدولة والحضارة باعتبارها السلطات الثلاث الرئيسية ، التى تم عن طريقها تطور جميع الأفعال التاريخية (٣) من أكثر الأمور أهمية ، وكان على بوركار أن يضع مسلمات ، وأن يقدم منهاجا خاصا لكل سلطة من هذه السلطات، أى وسيلة مستقلة للمعرفة التاريخية الخاصة بها . وعندما قسام بذلك ، كان يستغرق بين الفينة والفينة فى تاريخ الدين . وبرغم أنه فى مؤلفه الأول الخاص بعصر قسطنطين الأكبر ، قد استعان بالمسيحية باعتبارها مثالا هاما وكلاسيكيا لبيان أوجه التغير التى يجب أن تمر بها أية عقيدة دينية من بدء انطلاقها من مرحلة الاعتقاد الباطنى الخاص ، حتى تتحول الى دولة ودين عالمى ، الا أنه لم يستمر فى اتباع هذا الطريق بعد ذلك ، لأن الفن كان أكثر أهمية وحسنا من الدين بالنسبة لطريقته فى النظر الى الحضارة . وقد صرح بجلاء فى خطاب له سنة ١٨٤٢ أن التاريخ كان عنده « مجموعة من الانشاءات الجميلة التصويرية » وقد قيل بحق أن بوركار كان دائما « المؤرخ الاستاتيقي » ، فقد رجع فى النهاية سواء فى عمله مؤرخا أو باحثا الى تاريخ الفن باعتباره مجاله المحبب ، فقد كان للصورة عنده دواما الغلبة على العاطفة التراجيدية ، كما أن الجميل كان مفضلا عنده على المخيف ، والانسانى على المتشائم (٤) .

ولكن ما هى الصورة التى يجب أن يتخذها المثل الخاص بالمعرفة والمنهج التاريخى للضرورة فى حالة ظهور كل من تاريخ الدين وتاريخ الفن على مسرح المعرفة ومطالبتهما بمطالب متكافئة ، وسعى كل منهما بطريقة ما الى التسلط ؟ . من الواضح من ناحية منهجية محضة أن هناك مشكلة عميقة تكمن هنا . فالدين بطبيعته لا يستطيع الاستغناء عن عالم « الصورة المتخيلة » والحدس والخيال ، فهو يستمد قوته منها ، وقد يتلاشى لو توقف عن التغذية منها ، ويفنى . ومن ناحية أخرى فإن الصورة المتخيلة لن تعامل ، وكأنها مجرد صورة ، أى كرواية تعسفية لعبث الخيال . فللصورة المتخيلة معنى ، فهى لا تمثل فى هذا الحقيقة وحدها ، ولكنها هى الحقيقة ذاتها .

وقد دارت كل فلسفة للدين على الدوام حول هذا النزاع ، وحاولت حسمه بطريقة أو بأخرى . ولكن النزاع يبدو فى صورة أخرى بمجرد

نقله من فلسفة الدين الى تاريخ الدين . وقد حدث ذلك أول مرة في القرن التاسع عشر ، وجاءت معه « النزعة التاريخية » الخاصة بهذا القرن في صورتها الخاصة والمميزة . وقد فلنا من قبل أن اتباع العادة الخاصة بانكار تمتع القرن الثامن عشر بأى شعور بالتاريخي مضلل ويعوزه الدقة . فالحقيقة أن هذا العصر كان يتمتع فعلا بمثل هذه المشاعر ولكنه لم يستطع تأكيدها فى مؤلفات عظيمة وخالدة (٥) ، وأنه لم تتحقق سوى فائدة ضئيلة للدين ومعرفته من اتباع هذا الرأى . حقيقة أن زملا Semler سنة ١٧٧١ قد وضع مبادئ النقد التاريخي للتوراة فى القرن الثامن عشر بنفسه فى كتابه « محاولة فى البحث الحر » Abhandlung von der Freien Untersuchung وأن « لسنج » Lessing ، قد فهم تقدم المذاهب المختلفة للإيمان كمذاهب تقدمية ومقدسة « لتربية العنصر الانساني » ، غير أنه لم تتم تنمية كاملة لأى رأى من هذه الآراء فى هذا العصر . والذي حال دون ذلك هو الحقيقة الخاصة بأنه حتى بعد أن تيسرت معرفه السمة التاريخية للدين ذاتها ، فقد ظلت إحدى الصفات الرئيسية للدين غامضة كما كانت . وفهم أصل هذه الصفة غير مستطاع دون ادراك للطبيعة الحقة للوعى الأسطوري ، وعندما واجهت هذه المشكلة عصر الاستنارة عجز عن فهمها ، فقد ألقي نفسه وجها لوجه أمام معضلة لم يستطع اعتمادا على السبل التى كانت فى حوزته حتى فهمها ، هذا مع عدم ذكر شئ عن تعذر اعتداء هذا العصر الى أى حل لها .

مفكر واحد فقط من القرن الثامن عشر لم يخضع لهذا التصور . ومن المستطاع تسمية « جيامباتستافيكو » المكتشف الحقيقي للأسطورة ، فقد غاص فى عالمها ذى الألوان والأشكال المتعددة ، وعرف عن طريق دراسته أن لهذا العالم بناء الخاص به ، وأن له نظامه الزمنى ولغته ، وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة ، واكتسب بذلك منهجا لتفسير « الصور المقدسة » وهيروغليفيات الأسطورة . وتبع « هررد » « فيكو » ومع ذلك فلم يكن هذان الاثنان على بينة كاملة بالسمة المتميزة للأسطورة ، فقد عرفا الفارق بين الأسطوري والعقل ، كما أدركاه بوضوح . ولكنهما كانا غير مهينين لاكتشاف الاختلاف بين ما هو « أسطوري » من ناحية متميزة ، وطبيعته المستقلة تماما ، وما هو « شاعرى » من ناحية شاعريته . وفى هذا المقام كانت الحدود التى استطاعا ادراكها معرضه للمحو ، فقد نظر حينئذ الى الأسطورة نظرة استاتيكية ، كما أنها فسرت كذلك .

وتبين الكتابات الأولى لهررد الى أى مدى تستطيع التفسيرات أن تنجيه ، وكما أثبتت نجاحها . فقد تملك هررد الشعور بأنه كان يقف فى

هذا العالم على أرض جديدة ، وكان على وعى تام بأهمية وجهة نظره ، كما كان على دراية بحدودها . وقد زها بأنه تسكن من قراءة التوراة ، كما لم يستطع أحد من قبل ، واعتقد أن التوراة بعد هذه القراءة ، قد أصبحت « كتابا مقدسا ، كشف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض » (٦) . ولكن شعر بالشك لتضمن هذا التفسير مشكلات ، كان على المستقبل أن يواجهها . وكتب الى هامان Hamann يقول : « وبهذا ستبدأ المتاعب ، حتى يأتى اليوم الذى يكتشف فيه كل شىء بالحقيقة والفعل Through facta and acta وانى لسعيد لأننى قد مهدت ، وجاهرت برأىي ، وساهمت من أجل تحقيق ذلك » (٧) . ولم يكن وعى هررد التاريخى ، الذى كان باستطاعته استبصار المستقبل كالماضى خداعا فى هذه المسألة . فقد نمت جميع البذور التى بذرها ، وأثمرت فى الرومانتيكية . واعتقد أن وقت الحصاد قد أتى .

واتبع « شلنج » « هررد » ، وكان مقتنعا بأنه من المستطاع تحقيق فلسفة حقيقية للأساطير شريطة اعتمادها على نظرية « هررد » . ولم تترك فلسفته الأسطورة تحت رحمة العقل الصرف ، وملكته النقادة ، بل دافعت عن حق الأسطورة فى الاعتماد على هذا العنصر الخيالى الذى تحيا فيه وتطلق وتستمد وجودها . غير أن « فلسفة شلنج » لم تر فى الأسطورة مجرد عيب للأوهام الاستثنائية . بل جعلت لها حقيقة قائمة بذاتها sui genérís ، فقد اعتقد أن الأسطورة تخفى فى طياتها نوعا معيناً من « المنطق » ، الذى لا يمكن إرجاعه الى منطق آخر . وإذا نظر الى الأسطورة من ناحية المضمون ، فانها لا تبدو أكثر من خرافة أو أقصوصة ، أى كشيء مقابل تماما للفلسفة التى لا ينبغى عليها أن تعرف أى شىء سوى الحقيقة . ومع هذا فإن صورة الأسطورة شىء آخر تماما ، انها ليست شيئا محددا ، بل هى شىء متطور ومتنوع — وليس تنوعها مجرد صدفة ، لأنه يعبر عن قانون باطنى للأسطورة ذاتها .

ويقول « شلنج » فى هذا : « هناك موضوعات يجب على الفلسفة أن تعتبرها غير متصلة بها بالمرّة ، ومن بين هذه الموضوعات كل ما ليس له واقعية ضرورية ، أى الأشياء التى تتبع الظن التعتنى للانسان . ومع هذا نشأت هذه العملية الأسطورية عند الانسان مستقلة عن رغباته وأفعاله . . . فالأساطير ثمرة طبيعية وضرورية . . . انها كل حقيقى ، شىء محدد ، قادر على البقاء داخل حدود معينة ، انها عالم فى ذاته . . . وفى النهاية فإن ما يتعارض مع الفلسفة هو الأشياء الساكنة الميتة وحدها ، ولكن الأساطير ، هى من الناحية الجوهرية شىء فعال ، وهى حركة ذاتية تتبع

قانونا كامنا فيها . والحق أن أعلى وعى إنسانى هو الذى يسبب الاقارة
فى الأسطورة التى تثبت واقعيتها وحقيقتها وضرورتها من خلال المتناقضات
التي تتضمنها فى ذاتها ، وتحاول التغلب عليها رغم ذلك « (٨) .

بهذا تم وضع مبدأ رئيسى جديد لفهم الأساطير . فلأول مرة يتضمن
نسق فلسفى القول بوجوب فهم الأسطورة وفقا للغتها ، أو لا يعتمد فى
هذا الشأن على أية لغة أخرى . فالأسطورة ليست من المسائل التي
لا يعمل لها حساب بل إن لها معناها الحقيقى ، وينبغى عدم الاكتفاء بالتأمل
عند تفسير معناها ، بل يجب أن يحل التفسير الـ *tautegoricol*
(أى تفسير الأسطورة وفقا لما تقوله تماما) محل التفسير الرمزى .

بهذا الكلام عبر « شلنج » عن الفكرة بقوله بوجوب التوقف عن
رؤية الأسطورة كقشرة خارجية تخفى نوعا آخر من الحقيقة سواء نظر
إليها « كتفسير لظاهرة طبيعية محددة ، أو كحقيقة أخلاقية » . كما ينبغى
كذلك ألا تحول الأسطورة الى فن ، وأن يحاول فهمها « كوهم استاتيقي » ،
فالأسطورة ليست قصة ، لأن الذين يؤلفون القصص أفراد يتركون العنان
لأوهام الخيال الحر ، أما الأسطورة ، فليس لديها مثل هذه الحرية .
أو بمعنى أصح أنه ليس مباحا لها ذلك . فان كل شئ تحتويه عبارة عن
ضرورة فرضت علينا ، ليس من الخارج ، أى من وجود « الأشياء » بل من
من الباطن أى من طبيعة الوعى ، هذا الوعى هو (الذات الفاعلة) الحقيقية
فى الأسطورة ، ويقول شلنج فى هذا :

« ان الأشياء التى يتعامل معها الانسان فى العمليات الأسطورية ،
ليست فى الواقع أشياء ، بل قوى تنبعث فى الوعى ذاته . . ولا تهتم
الأساطير بالموضوعات الطبيعية ، بل بالقوى الخلاقة الخالصة . . التى
يعتبر الوعى ذاته هو دليلها الاصلى » .

وجوهر فلسفة الأساطير لشلنج هو احلال الوعى الانسانى ذاته
مكان المخترعين والشعراء ، أو أى أفراد آخرين ، والنظر الى الأسطورة
كشئ ضرورى وموضوعى قابل للانتشار . والشئ الوحيد الذى له قيمة
جوهرية ليس العرض الذى قدم فى محاضرات شلنج ، بل الحقيقة الخاصة
بأن شلنج قلده بين ما يجب اتباعه فى هذا الشأن .

سوف لا نتابع كلامنا بمعرفة كيف أفاد هذا الرأى الأبحاث المنهجية
فى الأسطورة (٩) ، فالذى يهمنا الآن هو رد الفعل اللاحق الذى أحدثته

هذا التفسير الجديد على التفكير التاريخي . فقد بدا جلياً على الفور ، أن هذا التفسير قد ساعد على إزالة عائق لا بد أنه بدا بمعنى ما غير قابل للتخطى طوال القرن الثامن عشر . فما دمننا ننظر الى الأسطورة على أنها مجرد نادرة أو خرافة ، فإن أحدا لم ير في انتشارها ، أو في التقاليد الأسطورية ، أكثر من نوع من الوهم الشائع . وقد يحاول الدفاع عنها لأسباب أخلاقية ودينية بحجة أن غايتها تخدم الدين ، ولكن كل هذا لم يؤثر في خصائصها ، فقد كانت الصلة بين الرواية الأسطورية والرواية التاريخية شبيهة بالصلة بين الخطأ والحقيقة . ولم تتردد الاستنارة في استخلاص استنتاجات في هذا السبيل ، فما دام النجاح قد استحال لتطهير الدين من كل العناصر الأسطورية ، ورده الى دين عقلى أو أخلاقى خالص ، فلا بد أن تصبح العناصر الأسطورية مجرد تدليس منظم أو أنها صنع القسس واللاهوتيين الذين كان لهم مصلحة خاصة في إبقاء هذا التدليس ، وزاد في ترجيح قيمة هذا الرأي ، ما بدا له من آثار في تبسيط المشكلة المتعلقة بالنواحي المنهجية الخالصة بتبسيطاً غير عادى . فقد أصبح متيسراً آنذ اتباع النظرة « البرجماتية » العادية ، وتفسير جميع الأحداث التاريخية في التاريخ الدينى وفقاً لها . وبفضل هذه النظرة أصبح تاريخ الدين نسيجاً من الوسائل والغايات والخطط الإنسانية والآثار المترتبة عليها ، ولم يعد هناك حاجة في أية ناحية لترك المراعاة المعهودة للأحداث الروائية ، ولارادة الأفراد ونياتهم .

ووضعت الرومانتيكية وفلسفة شلنج معا نهاية لهذه النظرة ، فقد عكست الصلة بين العلة والمعلول ، وبينت أن الإنسان ليس الخالق الواعى للأسطورة ، بل انها هي التي قامت بخلقه . ويؤكد شلنج « أنه اذا نظر للأمر بعناية فان اعتبار الإنسان الفردى المؤلف الوحيد للأساطير هو افتراض غريب ، وأنه لن يؤدي الى غير الاستغراب للحماقة التي أدت الى مثل هذا القول . وكان الأمور لا يمكن أن تكون بغير هذه الصورة » (١٠) .

فهل بعث هذا السيل العميق المتدفق الحى للحكم المقدسة ، والقصص التي غمرت عالم ما قبل التاريخ ، وكأنها آتية من نبع لا ينضب ، من منبع عقيم عرضى زائل - كتداعى أفكار فرد أو قلة من الأفراد ؟ « هل يمكن قصة دامت ألف سنة عن تجوال الشعوب القديمة أن تكون قد قامت من مجرد التفكير التأملى المجرد في تصورات الطبيعة ، وتشخيصات قد تم طهيها في الفهم العقيم ، أى من خيالات لأطفال لا تستحق لحظة من الانتباه الجدى ، ويمكن أن تقارن في أفضل حالاتها بلهو الأطفال ؟ هل

يمكن القوى الفائقة والجبارة الهائلة للاعتقاد في الأشياء المقدسة أن تكون قد بعثت من مثل هذه البداية الواهية والمضطربة في نفس الوقت ؟ (١١) .

فما الذى جعل لهذا « الفن » الخاص بالقلة مثل هذا التأثير على طبيعة الكل ؟ لا يمكن أن يحصل أى فرد مفرد ، أو أية جماعة على مثل هذا التأثير ، إلا إذا كانوا على اتصال أزلى حتى بجذورها . وقد خضع الوعى نفسه قبل أن يكون الفكر التأملى ممكنا لهذه الحياة الأسطورية ، فقد تمثلت له هذه الأساطير فى صورة قدر أو مصير ليس للانسان أى حول ولا قوة تجاهه . وقد نشأت الأساطير لغاية ضرورية أصلها قد دفن فى باطن التاريخ وضاع ، وقد يستطيع الوعى أن يعارضها بين حين وآخر ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائيا ، أو منعها منعا باتا (١٢) .

فى هذه المسألة يجب على أولئك المشتغلين بالدراسة النقدية للتاريخ أن يقبلوا ما قرره الرومانتيكية ، فإن الرجوع الى التاريخ البراجماتى البحث للدين لتفسير نشأة هذه الأساطير اعتمادا على الأفعال الواعية ، وبعد فهم الغايات الأفراد مسألة غير مقبولة . كما أنهم كذلك لا يستطيعون السماح ببقاء المشكلات كما تركها شلنجر . فقد أثبتت القوى الجديدة للتفكير التاريخي ، التى اكتشفتها الرومانتيكية ، ورفعتها الى مكانة عالية ، أنها أقوى مما توقع أولئك الذين مهدوا لها الطريق . فإن رأى القائل بأن أصل الأسطورة والدين قد « ضاعا وراء التاريخ » ، قد نظر اليه كعقبة لا يحتملها المنهج التاريخي . فلن تكون لهذا المنهج أية قيمة إذا تعذر عليه أن يمتد من ناحية المبدأ بحيث يشمل الأمور الانسانية كلها . فليس هناك من بين الأمور الانسانية ما يحمل الطابع الانسانى المميز بوضوح لا يمكن الخطأ فيه مثل تقدم الاختكار الديتية ، والانزلاق الى الترانسنتلية واللجوء الى ما هو فوق الطبيعة والاستعانة بالقدر غير المفهوم ، والذى لا يمكن النفاذ اليه . ذلك كله كان يبدو من ذلك الوقت فصاعدا بمثابة هروب من مواجهة المشكل .

ومن ناحية العلم ليس هناك مكان أو امكان لمثل هذا التهرب . فعلى العلم أن يطبق مبداء الخاص بالعلية على عالم الظواهر بأسره ، اذا أريد لهذا المبدأ أن يثبت قوته وقيمته ، واذا أريد له ألا ينهار ويصبح عديم الجدوى فى المستقبل . فالمعرفة التاريخية مثل المعرفة الطبيعية ممكنة فقط شريطة افتراض الحتمية العالمية ، وكما أنه لا توجد فى قوى الطبيعة قوة غير خاضعة لهذه الحتمية ، فكذلك ليس هناك مجالات فى الفعل التاريخي خارج نطاقها . ولذا يجب التسليم بأن الوعى ليس حرا عند قيامه بانشاء عالمى الدين والأسطورة ، بل يخضع لضرورة . والمسألة

الوحيدة هي كيف نستطيع أن نفهم فهما كلياً طبيعة هذه العملية الضرورية وقوانينها . ومن المؤكد أننا لن نستطيع أن نحقق ذلك ما دمنا نعطي أية صدارة للتأمل . فيجب أن تحل التجريبية الصرفة محل التأمل . وتعتمد هذه التجريبية على عامل مزدوج ، ومن ثم يجب أن تتجه اتجاهين . فمن المستطاع توقع نتائج مرضية من الناحية العلمية فقط ، إذا تم الربط بين التحليل التاريخي والتحليل النفسي ، وأصبح التأثير بينهما متبادلاً . وقد استطاعت الرومانتيكية بفكرتها عن اللاشعور أن تكشف إلى حد ما عن أعماق جديدة لعلم النفس ، ولكنها لم تستطع المخاطرة بسبر غور هذه الأعماق في التفكير التاريخي، لغلبة الاعتقاد بأن الكشف عنها غير ميسور . ولكن الواجب على التفكير العلمي الحديث أن يساعدنا على التحرر من هذا الخوف ، ومن هذا الوهم ، وأن يبين لنا أنه لا وجود لأي شيء محير حتى في هذا المجال ، وأنه لا حاجة لنا إلى التوقف عند أية مسألة ، بل يجب أن نتابع بحثنا العلمي بتصميم وعزم إلى النهاية *non plus ultra* .

واعتماداً على هذا الاعتقاد ، ووفقاً لهذا المزاج الفكري ، ظهرت أول مؤلفات كبيرة في التاريخ النقدي للدين . ولم يضع أساس هذه المؤلفات شخص واحد ، بل قام بوضعها جيل كامل من الباحثين الذين عملوا معاً . وظهرت خلافات عديدة ، كان لابد منها ، فيما يتعلق بالتفاصيل، ولكن الأثر السائد بصفة عامة كان هو الاتفاق من ناحية المبدأ ، أي الاتفاق حول النواحي المطلوبة للمبحث عنها . وفي كل ناحية استمر واضحا التأثير القوي المحتوم الذي ظلت تحدته كل من الرومانتيكية وفلسفة هيغل للتاريخ، حتى على طريقة عرض المشكلة، ولم يحدث في أي مجال أي توقف هام عن اتباع هذه النظرة إلى العالم ، والذي تغير فقط هو لغة التعبير ، أما المضمون الفكري للفكر ذاته فقد ظل دون تغير . وكانت القوى الرابطة القوية التي ظل المذهب الهيجلي يحدثها واضحة في جميع المجالات . وقد أوضح ذلك بصفة خاصة تراجع الخلافات القومية إلى الوراء أمام هذه الفكرة الهيجلية ، التي لم يقتصر أثرها المستمر وذيوعها في هذا الوقت على ألمانيا وحدها ، بل إنه استمر حتى بدأ يعم فرنسا . ونحن نعرف من قصة شباب هيغل كيف صمم مشروعاً لتأليف كتاب عن حياة عيسى . ومن شتى النواحي يعتبر هذا المشروع المصدر الذي احتوى كل تعاليمه التالية (١٣) . ولم يعرف «دافيد فريدريش شتراوس» David Friedrich Strauss أو «رينان» Renan بهذا المؤلف الأول لأنه لم ينشر إلا بعد ذلك بوقت طويل في الآثار الأدبية الكاملة لهيغل (١٤) . ولكن كان تياراً فكرياً خفياً قد جذب كلا من هذين الكاتبين نحو هذه الفكرة الرئيسية . فبدأ «شتراوس» العمل في مؤلفه «حياة عيسى» في الثلاثينيات

بعد وفاة هيجل مباشرة . وبعد ذلك بفترة قصيرة تم جزآن من هذا الكتاب (١٥) في خريف ١٨٣٥ ، وظهر مؤلف رينان بعد فترة . ومن المسلم به أنه قد تصور فكرة كتابه تصورا مستقلا عن تصور شتراوس ، فان فكرته ترجع الى شبابه المبكر (١٦) . وكان قد ضم في شبابه أثناء كفاحه الفكرى الاول مشروعا لكتاب « محاولة سيكولوجية عن المسيح عيسى » Essai psychologique sur Jesus Christ ويحنو هذا الكتاب فى طياته على فكرة كتابه الذى نشر بعد ذلك . وقد كتب فيما بعد : « من ذلك الوقت الى الآن ظلت حياة عيسى مكتوبة فى باطن ذهنى » (١٧) .

ولكن عندما شرع كل من شتراوس ورينان فى تناول هذه المشكلة ، وجدا نفسيهما فى موقف مخالف تماما لموقف هيجل . فلم تكن فكرتهما مماثلة لفكرة هيجل على الاطلاق ، كما أن الفكرة المعاصرة للعلم ، لا تماثل فكرة هيجل كذلك . وفيما يتعلق برينان فليس من شك فى أن الذى حرره من العقيدة الدوجماتيقية للكنيسة كان هو فلسفة العقل وتاريخه ، وليس العلم الطبيعى . أما المؤلفون الذين شعر بفضلهم شعورا عميقا فى شبابه فهم مؤلفو العصر الكلاسيكى فى ألمانيا المثالية . وقد تأثر تأثرا عميقا خلال سنواته الأخيرة فى دير « سان سلبيس » Saint Sulpice بهردر وكانط وفيخته (١٨) . ولكن بعد أن اتخذ الخطوة الحاسمة ، أى بعد اقامه على تأليف هذا الكتاب ، كان لابد له من النظر حوله باحثا عن عون آخر لتدعيم وجهة نظره الجديدة ، والدفاع عنها . وفى هذا الوقت بدأ الشعور بتأثير الوضعية الفرنسية ومثلها العلمى . وترتب على ذلك أن أصبح « كونت » وليس « هيجل » هو الذى يوجه أفكاره . وفى مؤلفه المبكر « مستقبل العلم » L'Avenir de la science تتضح هذه النقطة التحولية فى تطوره ، ففيه ذكر أن العلم هو الذى سيحقق كل ما وعد به الدين بغير جدوى . ولكنه لم يعد يعتقد أن الخلاص قد يأتى عن طريق العقل ومن الفيلولوجى والنقد والتاريخ بمفردها ، فقد بدأ يعرف للمرة الأولى عن طريق صداقته « لمارسلان » برتلو Berthelot المناهج الفعالة فى كل من العلوم التجريبية والحقة (١٩) . وترتب على ذلك أن أصبح تصور هذه العلوم الخاص « بالقانون » أقوى دعامة فى عمله النقدى . وكان هذا التصور وحده كافيا لهدم أى اعتقاد فى الأشياء الخارقة للعادة مرة واحدة وإلى الأبد .

من هذه النقطة بدأ كذلك « شتراوس » نقده . وقد رأى أنه اذا اعتمدت المحافظة على الايمان على المسائل الخارقة للعادة وحدها ، فان هذا منبؤدى الى فقد الايمان بغير رجعة . فلا مكان لهذه المسائل الخارقة للعادة فى العالم الحديث . ولكن اذا كان هذا صحتحيا ، وتوقرت لدينا الأمانة

الكافية. التي لا تجعلنا نتحاشى نقطة الخلاف ، فكيف نستطيع فهم حقيقة الايمان نفسها حتى ولو كحقيقة تاريخية ؟ • هل هناك مدخل للبناست التاريخى فى عالم الدين لن تقدر على رفضه العلوم الطبيعية التى أصبحت ناضجة الآن ؟ يضاف الى ذلك : من الذى سيساعد على تحقيق النفاذ فى الدين بطريقة أكثر عمقا مما سبق ؟ •

واعتقد شتراوس كذلك مثل رينان بأن تحليل الأسطورة سيساعد على الاهتداء الى اجابة لهذه المسألة • ومما يستحق الملاحظة هنا أن ندرك كيف اتيح شتراوس شلنج فى هذا الرأى ، وذلك حتى يتسنى له اتباع طريق آخر مختلف بعد ذلك • وقد أثر « شلنج » فى « شتراوس » تأثيرا قويا حتى فى سنوات دراسته الأولى ، وكان له دور فعال فى الحيلولة دون استتسلافه التام للمذهب الدوجماتيقى ، وللاهوتية شلايرماخر Schleiermacher الهابطية (٢٠) وبفضل « شلنج » تمكن من الاقتناع بأن الأسطورة ليست مجرد قشرة خارجية تكونت بمحض المصادفة ، وأنه من الممكن انتزاعها وفقا للرغبة بل انها صورة أساسية للممثل الدينى • عند هذه المسألة تحول شتراوس تحولا جديدا ، فنبذ جميع التفسيرات التأملية الخالصة للأسطورة وبراهينها ، ولم يعد يرى أن أية أسطورة تنبعث من الأخرى وفقا لمشروع دياكتيكي كما رأى « شلنج » ، بل أصبحت الأسطورة عنده بدلا من ذلك وسيلة رئيسية للنقد ، فهى تبين كيف يتطهر الدين من المعجزات ، بدلا من ارتكازه عليها ، كما كان من قبل • وفسر شتراوس ذلك بالقول : « المعجزة شئ غريب ، شئ تاريخى • والطريقة التاريخية تساعدنا على بحث المحتويات المتناقضة لقصص المسيح الانجيلية ، ويتسنى لنا أن نحقق نظرة تاريخية عن حياة عيسى اذا تتبعنا تصور الأسطورة (٢١) • أنعم النظر جيدا فى « التصور الخاص بالأسطورة » ، وبعبارة أخرى : التصور العقلى الخاص لأهميتها وما حققته تاريخيا وتأثيرها • واذا أردنا الاعتماد على هذا التصور لكى يصبح أداة عالمية للمعرفة الخاصة بتاريخ الدين ، فعلينا أولا أن نحرر أنفسنا من الرأى الذى يقابل هذا المعنى التصورى ، والقائل بوجود أية صورة للايمان الدينى أو لفكرة دينية تستطيع ادعاء أية مكانة استثنائية لنفسها • ونحن هنا نهتم بحقيقة الأسطورة فى مجموعها ، وليس بحقيقة هذه الأسطورة المفردة أو تلك • ويجب أن يجاب عن السؤال الأكبر وهو السؤال الفلسفى حقا الخاص بحقيقة الأسطورة اجابة مطردة لجميع الأديان • ففى هذا الشأن ليس « لتوحيد الاله » أى فضل على « تعدد الآلهة » ، كما أنه ليس للمسيحية كملك أى فضل على الالحاد • ويمكن كذلك أن يظهر التأثير الدائم للأسطورة حتى فى أنقى فكرة عن الألوهية أو الله الشخص التى

قد نهتدى اليها ، فان فكرة توحيد الآلهة نفسها ما زالت فكرة أسطورية ، (٢٢) .

ومتى اتضح ذلك تيسر الحصول على مفتاح لفهم قصص الكتاب المقدس ، فنحن نستطيع الآن لأول مرة أن نفهم كيف نشأت هذه القصص ، وأكثر من ذلك ، كيف يجب أن تنشأ . فهي ليست مجرد تعبيرات بسيطة لأشياء قد جربت وتذكرت أو مجرد ادعاء وتدليس . انها قد انبعثت من الخيالات اللاشعورية ، ومن أفكار الشعور البدائية . وهي تعبر بصدق تام ووضوح ملحوظ عن ايمان هذه الشعوب . وقد رسم العامة (الشعب) فى قصصهم الخاصة بسلوك يسوع ومصيره صوراً للمسيح . تماماً كما يصنع الصانع الأفلاطونى demiurge العالم بمجرد تأمل المثل ، وبصفة خاصة مثل الخير (٢٣) . ولا تتضمن هذه المعرفة لأصل الأساطير فى أغلب قصص التوراة أى حظ من شأنها من الناحية الدينية ، وليس من شك فى أن شتراوس لم يعن بنقله ذلك . ان هذا النقد كان مجرد طريقة لامكان وضع حد فاصل بين المسائل الدينية والتاريخية ، ولمنع أى اختلاط مبهم بينهما ، فيترتب على هذا الخلط بالضرورة الشك فى مضمونهما المحدد من الحقيقة ، وتعرضه للنقد . ولا يمكن بالطبع أن تكون الحقيقة « الواقعية » و « الدينية » شيئاً واحداً ومتماثلاً ، لأنهما قد قيسا بمعيارين مختلفين ، ولكن لن يحدث أى تناقض من جراء استخدام معياريهما جنباً الى جنب ، اذا روعى فقط المبدأ الذى دافع عنه « شلنج » بقوة ، وجعله النقطة المحورية لفلسفته فى الأساطير وهو : ليس العالم والوجود الموضوعى والأحداث بمسرح الأسطورة والدين ، كما أن القصص الدينية لا تستطيع ادعاء تقديم أى بيانات عنها . وما الذى يقوم به النقد التاريخى للقصص الخاصة بالتوراة ان لم يكن متابعة فكرة شلنج حتى النهاية الخاصة بأنه يمكن العثور على الموضوع الفعال فى الأساطير فى الوعى الانسانى ذاته ، وليس فى أى مكان آخر خارجه ؟ وقد يكون لهذا الوعى فى مرحلة معينة فى تطوره جانب من الحقيقة ، ولن تزول تماماً الحاجة اليه فى أية مرحلة متأخرة ، وان كان لابد من مشاركة محتويات وعناصر أخرى لهذا الوعى ، ومن ثم فانه يصبح نسبياً لها . وكان ما قام بشرحه نقد شتراوس هو هذه النسبية الخاصة بقصص التوراة . وقد تكتسب هذه القصص عن طريق مثل هذا النقد كثيراً من ناحية المضمونين الأخلاقى والدينى ، بمقدار ما تخسر من ناحية قيمتها كوثائق تاريخية بحثة ذات قيمة يمكن اثباتها . وتفرض علينا الفكرة الحديثة للعلم الواجب الخاص بأن نفصل فى التجربة الدينية الأصلية والبدائية بين ما لا يمكن فصله بالفعل . ففاعلية هذه التجربة وثيقة الصلة بوحدتها . وحتى فى الفكرة اليهودية الخاصة

بالمسيح ، فانه لا يمكن الفصل بين كل من المطالب الأخلاقية والتركيب الدينى ، وبين الملامح الأسطورية التى أعطيت للمسيح كمنقذ للعنصر الإنسانى . وفى هذا يقول شتراوس :

« لقد وضع هذا التفسير انشاء الأسطورة المسيحية البدائية فى كفة مساوية للأساطير الأخرى التى عثر عليها فى تاريخ أصول الأديان . هذا هو تمام التقدم الذى تم فى العصور الحديثة عن طريق علم الأساطير . فقد أدرك هذا العلم أن الأسطورة فى صورتها الأصلية ليست اختراعا واعيا ومقصودا لفرد ما ، بل هى دليل على الوعى العام لشعب ما ، أو جماعة دينية ما ، وربما عبر عنها فى البداية فرد واحد ، ولكنها أصبحت مقبولة بعد ذلك لتعبيرها عن الاعتقاد العام . انها ليست مجرد ستار يخفى أحد الحكماء وراءه حكمة خطرت له ، قد يكون لها بعض الفائدة والنفع للجموع الجاهلة ، لأنه عن طريق القصة وحدها ، وبحق فى صورتها التى تروىها ، يستطيع الإنسان لأول مرة أن يعي الفكرة ، فهو الى الوقت الذى تروى فيه هذه الأسطورة ، لم يصادف موقفا يسمح له بفهمها فى معناها الحقيقى » (٢٤) .

واتخذ « رينان » نفس موقف شتراوس الخاص بالمبدأ العام للتفسير ، وإن كان قد اختلف فى نواح هامة وكثيرة ، خاصة ما يتعلق بالتفاصيل . ففي رأيه كذلك أنه من المؤكد ، أنه لا توجد حادثة دينية كبيرة ، أو حتى حادثة تاريخية كبيرة ، لم تولد طائفة كاملة من الأساطير . كما أن رينان قد جعل كذلك المناقشة تدور حول الضرورة السيكلوجية لهذه الأساطير ، وليس حول حقيقتها الموضوعية . (فالإنسان يستطيع أن يفهم الفكرة التى لم يتيسر له مصادفة موقف يسمح له بمعرفتها بواسطة القصة) . ولم يكن فى نيته القضاء قضاء مبرما على كل ايمان بالمعجزات ، بل أراد أن يحررها من الخاصية المعترض عليها ، التى تظهر فيها بالضرورة ، عندما لا تفهم فى موضعها الصحيح . ويمكن أن يعبر عما نسميه نحن الآن معجزة ، وما يبدو بهذه الصورة للرجل الحديث ، بواسطة ما يقابلها وما يختلف عنها . فالمعجزة هى شئ يقع خارج « الأحداث الطبيعية » الخاضعة لقوانين محددة وكلية . ولكن ليس لهذا التقابل بين الأحداث الطبيعية والمعجزة أى معنى لوعى لم يستطع الاهتمام الى مثل هذه النظرة الى الطبيعة ، وخضوعها الكامل للنظام العلى ، ان فكرة المعجزة تغيب عنه . ومن ثم فإن نظرتنا التاريخية تعتبر زائفة ، اذا اعتقد أن هذا التعارض الذى يعتبر حاسما وصحيحا لدينا كان معروفا للعصور القديمة . وينبغى أن يحررنا النقد التاريخى من مثل هذه

البساطة . وإذا فهم هذا النقد بهذا المعنى ، فإنه سوف لا يهتم بالكشف عن أخطاء الايمان الخيالي ، بقدر ما يهتم بتوضيح الحقيقة التي يستند اليها هذا الايمان - حتى لو أثبت أن هذه الحقيقة شرطية من الناحية التاريخية . ولهذا السبب ، فإنها نسبية وليست مطلقة . بهذا المعنى فسر رينان الكلمتين « فوق الانسان » و « فوق الطبيعي » المأخوذتين من لاهوتنا التقليدي ، وذكر أنهما لا تعنيان شيئا عند الوعي الديني ليعسى . فعند عيسى لم تكن طبيعة الانسان وحياته عالما خارجا عن الله ، ومنقطعين عنه ولم تكن طبيعة الانسان وحياته خاضعتين بقوانين جامدة ، تسبب اليأس للناس . وكما يقول رينان : « لم تكن فكرة الشئ فوق الطبيعة معروفة ، لأن فكرة الطبيعة نفسها لم تكن معروفة » (٢٥) . ومن ثم أصر ربنان على التفرقة بين عصور كعصرنا ، حيث يحدث كل شئ في ضوء التأمل ، وبين هذه العصور الساذجة . التي نشأ فيها الايمان الديني ، وفي هذا يقول « أننا نخطئ في حق المنهج التاريخي الحق نفسه ، اذا أسرفنا في اتباع ما ننفر منه ، فالشرطان الرئيسيان للنقد الحقيقي هما أولا فهم الاختلاف بين العصور ، وبعد ذلك المقدرة على التحليق فوق عاداتنا انغريزية ، التي هي ثمرة نشأة عقلية محضنة » (٢٦) .

ان كل صورة دينية غير كاملة ، غير أنه لا وجود للدين بغير هذه الصور المعينة . فالدين حقيقى فى جوهره فقط ، غير أنه اذا جاز لنا تنقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به ، لكان معنى ذلك القضاء عليه . والفيلسوف الذى يظن وهو حائر لما يبدو فى الصورة من تعصب واساءة استخدام وخطأ أنه يستطيع أن يدرك الواقع باللجوء الى التجريد ، انما يستعيض عن هذا الواقع بشئ آخر لم يكن له وجود قط . والحكيم هو الذى يرى أن كل شئ فى الدين، هو فى نفس الوقت صورة وتصور سابق ورمز - وأن لكل من الصورة والتصور السابق والرمز فائدة ، وأنها جميعا حقيقية » .

وكما أن الرسام لا يلام عندما يقدم عبثا صبيانيا ، ويقوم بتصوير الله باعتباره كائنا ماديا له صورة محددة ، كذلك يمكن السماح بأى رمز مع الاعجاب به ، ما دام له مكان فى الوعي الانسانى ، ويقوم بدور فعال فيه . هذا هو معنى كل خيال دينى ، ومضمونه . ووفقا لكلام رينان : « الانسان عندما يصبح وجها لوجه أمام الجميل والخير الحقيقى ، يتسامى الى ما فوق ذاته ، وعندما يرفعه جمال سماوى ، فإنه يلغى شخصيته التعسفة ، لأنه يشعر بالتسامى ، وينحس بالفناء . فهل هناك اسم لهذا الشعور غير العبادة ؟ » (٢٧) .

كان تأثير مؤلفات كل من شتراوس ورينان عظيما ، الا أنه اعتمد الى قدر كبير على الصراع اللاهوتي ، الذى بدأه ، والذى استمر فى عنف وعداء بلغ الذروة . وكان هذا الجانب من المشكلة هو الذى رثى وحده فى البداية ، واتجه كل الاهتمام صوبه ، ولكن هذا الجانب لن يهمننا بالنسبة للمغاية التى نسعى اليها ، كما أنه من وجهة نظر تاريخ العقل لا يعتبر أهم جانب فيه . ونحن اليوم نستطيع أن نرى الصراع فى ضوء مختلف ، وأهم شئ ليس ما قضى عليه فقد شتراوس ورينان ، بل ما قام بانشائه هذا النقد . وقد أشرنا فى صفحة سابقة (٢٨) الى عبارة « لنيبور » تقول ان كل مؤرخ حقيقى يقوم بانشاء طريقة فردية للنظر ، وأن على المؤرخ أن يحصل على القدرة « على الرؤية فى الظلام » شيئا فشيئا . ونحن نصادف لدى رينان فقرة تتفق تماما مع هذا الرأى الخاص بسمة المعرفة التاريخية ، فهو يقول : « قد اكتسبت عادة تساعدنى على البحث فيما خفى من الأشياء ، وعلى التقاط الأصوات التى لا تسمعها الآذان الأخرى » (٢٩) . وقد نسي رينان هذه الحجة فى النظر ، وهذا الارهاق فى السمع ، ودقة الادراك الى أعلى درجة . ويرجع الى هذه المقدرة تفوقه على شتراوس ، الذى كان يستخدم على الدوام كل أسلحته من الأفكار ، كمدفعيته الثقيلة من النقد اللاهوتي والجدلى لتعزيز رأيه . وكان رينان فى كتاباته على الدوام ميلا الى التلميح أكثر من الاطناب ، كما كان بارعا فى دقة التلوين ، وفى توزيع الظلال ، وفى تقديم الغرائب التى لا تخطر على البال . وما قيل عن تناوله المسائل باستخفاف على طريقة الهواة (الدليتانيتية) وشكه ، وابقوريته ، كان ذا صلة وثيقة بهذا الجانب من موهبته (٣٠) . وقد سعى من أجل العلم البحث ، وطالب نفسه به ، ولكن كانت ثقته بقيمة التعاريف المنطقية وفوارقها تقل شيئا فشيئا خاصة ما تعلق منها بالنفاذ فى التفاصيل النهائية لتاريخ الأمور العقلية . وقد شبه مرة من يود فهم الحقيقة فى أى علم بطريقة تعسفية اعتمادا على المخالب الغليظة للقياس ، بمن يحاول ضرب حشرة مجنحة باستخدام هراوة ، فان هذه الوسيلة تؤدى الى اختفاء الحقائق المتطيرة والسريعة الاختفاء ، ويضيع من جراء ذلك الوقت سدى (٣١) .

وقد سمح هذا الطابع العقلى لرينان بالنفاذ الى عالم الأسطورة أكثر مما سبقوه ، وبالإضافة الى تمكنه من تعقل باطنها ، فقد رآها بطبيعة الحال بعينى الشاعر أكثر مما رآها بعينى المؤرخ أو الأثنروبولوجى وأدرك رينان كل ما يحيط بالأسطورة كقدسيته الرهبة ، وجوها السوداوى وضيق أفقها ، وتأثيرها الذى يبعث على ضيق صدر الانسان البدائي ، ولكنه لم يدع هذه الملامح تستغرقه ، فقد رأى الأسطورة فى ضوء أكثر

رقة ، تشع منه الشعاعية ، ومن ثم سامح ما كان لها من خطأ وخلع .
 وأية حقيقة عظيمة في تاريخ الانسان قد استطاعت أن تتحرر من بعض
 الامتزاج بالخطأ ؟ وحتى فكرة المسيحية البدائية عند رينان كانت عنده
 على الدوام فكرة استثنائية أكثر منها فكرة تاريخية صرفة ، ولم يكن
 يرغب أن تكون خلاف ذلك . وقال مرة : « اننى لا أريدها أكثر من فكرة
 شعاعية » (٣٢) .

لا ينبغي أن ينصب اهتمامنا الرئيسى سواء فيما يختص برينان
 أو شتراوس على تفسيراتهما الفردية للأسطوري ، وعلى استخدامهما هذه
 التفسيرات فى فحص المشكلات الفردية فى تاريخ الدين ، فهناك عامل آخر
 كان له أهمية كبرى فى التقدم العام للتفكير التاريخي فى القرن التاسع
 عشر . فشتراوس ورينان ينتميان الى هذه الطائفة من الباحثين والمفكرين
 الذين تمتعوا بقوة ادراك ساعدتهم على فهم أهمية الأسطورة للمعرفة
 التاريخية وضرورتها ، فقد كان الرأى الى هذا الوقت هو أن الأسطورة عائق
 فحسب يعوق مثل هذه المعرفة . فهي كالحجب التى تحجب حقيقة
 التاريخ الواقعية والفعلية ، وحتى نيبور ، فانه قد اتبع بالضرورة هذا
 الرأى عندما قام بإعادة انشاء التاريخ القديم لروما ، فقد كانت مشكلته
 هى استبعاد الأسطوري والخرافى بقصد الاهتداء الى الحقيقة التاريخية .
 ووفقا لهذا الرأى فقد بدت الأسطورة فى العالم الفكرى كقطب مقابل
 للتاريخ . فالأسطورة هى عالم وهم يخفى الحقيقة الجوهرية ، وحقيقة
 الأشياء والأحداث عنا . ولكن ما الذى يحدث لو أمكن قلب هذا الرأى ؟
 هل الأسطورة مجرد حجاب ؟ ، وأليس ما يصادفنا هنا هو حجاب وكشف
 معا ؟ . ألا يصح جعل التفكير الأسطوري والخيالى واسطة حقيقة
 المعرفة ؟ . ألا يمكن أن تصلح فى توجيه المعرفة التاريخية ؟ وهل يصلح
 هذا التوجيه فى مجال التقدم الدينى ، أو أنه من المستطاع أن يمتد ،
 وأن يذهب أبعد من ذلك ؟

بمعنى دارج هذه الأسئلة فى صورة دقيقة محددة ، فاننا نرى
 التاريخ وقد تعرض مرة ثانية لنقطة تحول هامة فيما يتعلق بالمنهج ، فحتى
 مشكلات التاريخ السياسى الخالص ، قد أصبحت قابلة الآن لطريقة جديدة
 من جميع نواحيها فى التساؤل ، وكأن بدايات هذا التاريخ السياسى قد
 تاهت فى غموض الأسطورة . ولكن فى هذا المجال أيضا كانت مشكلة
 المؤرخ ليست الفرار من الظلام ، بل استخدامه فى مهمته ، ومن أجل غاية
 أبحاثه . فمن الواجب أن نتعلم لا أن نرى المواضيع المظلمة فحسب ، بل
 علينا وأن بدأ هذا غريبا ومتناقضا لأول وهلة أن نرى اعتمادا على هذه

المواضع المظلمة • فالأسطورة التي بدت كعائق للمعرفة التاريخية ينبغي أن تتحول إلى أداة لهذه المعرفة •

وكان « فيستيل دي كولانج » Rustel de Coulanges هو أول مؤرخ في القرن التاسع عشر يدرك هذه المشكلة ، ويعي أهميتها وعيا تاما ، ويحصل منها على نتائج ، قد قدمها في مؤلف كلاسيكي عظيم هو « المدينة القديمة » Le Cité antique » ولم يكن هذا الكتاب هاما فقط لاحتوائه على معلومات وفيرة ، بل لأنه قد قدم كذلك نظرة جديدة ، ذهبت أهميتها إلى أبعد من المجال الذي استخدمت فيه لأول مرة • وينتمي « فيستيل دي كولانج » بحكم تكوينه الروحي إلى هذه الفئة من المؤرخين ، الذين لا يقنعون بجعل التاريخ مختصا بدراسة ما انقضى وولى فحسب • فلم يكن في نيته الاكتفاء بالغوص في مجرى الأحداث ، وأن تحمله هذه الأحداث في تيارها ، ولكنه سعى للبحث عن نماذج باقية في هذه الأحداث • وآراؤه في هذا المقام قريبة الشبه من آراء مومسن أو بوركار (٣٣) • وقد كان أقرب إلى الأول من ناحية تركيز اهتمامه العلمي بصفة رئيسية على حياة الإنسان في الدولة • وكان هذا هو ما أراد عرضه في آتم صورة • فهو لم يقنع بوصف التاريخ الخارجى للدولة ، وبتتبعه من خلال تقدم سنطة الدولة أو سقوطها • ولم يكن الشيء الأساسى لديه هو تاريخ الدولة الظاهرى ، بل كان تاريخها الباطنى • ولهذا السبب أصبحت النظم عنده هي الموضوع الحقيقى للتاريخ السياسى • وكتب أهم مؤلفاته في هذا المجال (٣٤) •

ولكن « فيستيل دي كولانج » لم ينظر إلى النظم بنفس الطريقة التي نظر بها مومسن ، ويقول « فينر » في هذا الشأن : « انه لم يطرق التاريخ عن طريق التشريع • وكان قليل الميل إلى اعتبار الوظائف القانونية ذات دور فعال في التاريخ ، كما أنه لم يرغب في النظر إلى الدساتير ونظم الحكم كاشياء قائمة بذاتها ، وفضل محاولة انشاء الدولة وحكومتها من أسفل إلى أعلى ، على أساس أن الدولة تستمد وجودها من اعتقادات الناس ، أو روابطهم الاجتماعية ، وكان يرى أن الدولة لا تقوم بمهمة (السلطة المنقذة) ، بل انها مجرد نتيجة للأحوال والآراء الاجتماعية » (٣٥) •

وقام « فيستيل دي كولانج » في مؤلفه « المدينة القديمة » بمحاولا متكاملة لتفسير سائر نواحي حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية بارجاعها إلى صورة الايمان القديم واتجاهه ، ولم يكتف في هذا الشأن بتفسير عنصر أو آخر من حياتهم ، ولكنه لم يتبع في هذا الاستنباط المادية التاريخية بل وضع في مقابلها أساسا لصورة جديدة ومبتكرة « لعلم الاجتماع الدينى » ، ولم يكن السؤال الخاص بأى العاملين

هو الرئيسى ، وأيهما الثانوى : الاجتماعى أو الدينى ، أيهما العلة وأيهما المعلول ، بالسؤال الحاسم عنده ، لأن المؤرخ لا يصادفهما منفصلين ، بل انهما يصادفانه متلازمين فى تكتلهما الحى . ومن التعنت فصل أى جانب من هذا التكتل ، لأن كل شئ يعتمد على صلتها بالرابطة . ولكن اذا كان من الضرورى اجراء مثل هذا الفصل ، فان « فيستيل دى كولانج » يجعل الأولية فى هذا الشأن للدين ويقول كولانج :

« من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعى كان نتيجة للتقدم فى الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين ، وكان بينهما توافق ملحوظ . ومن الواجب أن تراعى الصعوبة غير العادية التى واجهت تكون المجتمعات المنتظمة فى العصور البدائية ، فان اقامة قواعد معينة للحياة ، وقيام سلطة حاكمة ، وحصولها على الطاعة ، لكى يتسنى للمنطق أن يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردى . . كل هذه المسائل قد تطلبت من المؤكد شيئا أقوى من القوة الطبيعية ، وأوفر احتراماً من الصالح الذاتى ، وأعظم يقينية من أية نظرية فلسفية ، وشيئا أشد رسوخاً من مجرد اتفاق عادى . . انه شئ يقبع فى أعماق كل الفلوب على السواء ، وهناك يكمن ويستمد سلطته . هذا هو تماما دور الايمان . فليس هناك من يقلد على فرض مثل هذه السلطة على العقل كالايمان . انه من صنع عقولنا ، وان كنا لا نستطيع تغييره وفق ارادتنا . انه من خلقنا ، وان كنا لا نعرف ذلك . انه انسانى ، وان كنا نعتبره الهيا . انه من صنعنا ، ولكنه أقوى منا شأنا . انه بباطننا ، ولن يفارقنا أبداً ، يخاطبنا فى كل آن ، وعندما يأمرنا بالطاعة ، وعندما ينصحننا بالقيام ببعض الواجبات ، ننصاع لها . ربما استطاع الانسان أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعاً لفكره » (٣٦) .

هذا التصور الخاص بسلطة الايمان مختلف عن التصورات التى شاعت فى القرن الثامن عشر ، وان كان بعيداً كذلك عن تصور الرومانتيكية ، فيكاد يكون « فيستيل دى كولانج » هو أول مؤرخ من المحدثين يطرق ظاهرة « الايمان » بغير تعصب ، لكى يراها ظاهرة تاريخية محضة ، ويحاول بحثها وتقديرها وفقاً لأهميتها التاريخية . وقد ترك كولانج جانباً نظرة عصر الاستنارة ، وتفسيرها البراجماتى للدين ، فقد اعتقد أن الصور المتعددة للايمان تستند استناداً ضئيلاً على العادة البحتة أو العرف ، مثل اللهجات الانسانية المختلفة . فان القوى الفعالة فى هذا السبيل هى قوى أخرى أكثر تأثيراً وأعظم أثراً .

وفى هذا يقول كولانج : « يساء الحكم على الطبيعة الانسانية ، اذا اعتقد أنه يمكن للدين أن ينشأ اعتمادا على الاتفاق ، وأن يحافظ عليه بواسطة الخديعة . قم بعد الفقرات المذكورة فى كتاب (ليفى) Livy التى تبين كيف خلق الدين الرومانى المتاعب للأشراف أنفسهم ، وكم أزعج الدين (مجلس الشيوخ) فى روما وأوقعه فى متاعب ، وعاق أفعاله . وبعده ذلك فكر فى هل تستطيع القول بأن الدين قد اخترع فقط من أجل راحة الساسة - فلم تظهر الفكرة الخاصة بأن الدين ذو فائدة للحكومة الا فى عصر « سيبو » Scipios ولكن الفكرة آنثذ كانت قد خبت فى قلوب الدس » (٢٧) .

ولكن اذا كنا نرى الآن كيف بعثت الفكرة الدينية الحياة فى المجتمع القديم ، وكيف نظمته Le souffle inspireur el organisateur de la Societe (٢٨) ، فكيف يستطيع تفسير انبعاث الحى من الميت . وانبثاق الكائن العضوى من شىء ذى نظام آلى صرف ، اعتمادا على عملية ارغامية آلية بحتة ؟ ان صورة الرابطة الضرورية لكل دين يجب أن تأتى من الباطن ، وليس من الخارج . ونحن نستطيع أن نحصل على الاستبصار فى حياة الماضى ، عندما نستطيع أن نتبين حقيقة هذه الرابطة الضرورية .

وقد قيل ان اهتمام « فيستيل دى كولانج » التاريخى كان من أجل النظم الانسانية ، ولم يكن من أجل الحياة (٣٩) . ولكن لا يبدو أن هذا انوصف دقيق ، أو هو على الأقل لا يبدو منصفاً لجهوده الحقيقية ، وانجازاته الفعلية أقل انصافا . وحقيقة أنه كان يشير دائما الى النظم ، ولكن ذلك كان من أجل تأمل حياة الماضى وتقديره . وقد أصر على أن الباحث التاريخى الحقيقى لا يكتفى بتوضيح القوانين والمعايير القانونية والعبادات الدينية أو الأفكار والأخلاق فى أى مجتمع لذاتها ، وعلى حد قوله : « التاريخ لا يدرس الوقائع المسادية ، والنظم وحدها ، والموضوع الحقيقى لبحثه هو الروح الانسانية . وعلى التاريخ الاهتداء الى معرفة ما اعتقدته هذه الروح فى العصور المختلفة للجنس البشرى ، وشعرت به وفكرت فيه » (٤٠) . ولكن هذه الصورة الخاصة « بالفهم التعاطفى » ليست مسألة هيئة كما افترضت الرومانتيكية من قبل ، فليس كافيا أن ينتقل الانسان الى الماضى اعتمادا على كل قوى التعاطف التى لديه ، وأن يحاول إعادة الحياة الى هذا الماضى ، فسرعان ما نصل الى حد لذلك ، فهناك بعض عقائد بدائية تمتد جذورها بعيدا فى الماضى ، وأصبحت غريبة عنا ، حتى اننا لا نستطيع اعتمادا على أى تعاطف أن نستحضرها ثانية . واذا حاولنا رغم ذلك أن نفعل مثل هذا ، فاننا لن نرى الماضى فى ضوءه

الصحيح ، بل سنراه على ضوء منعكس من الحاضر . فالحنين الذى يجعلنا نضم الى صدورنا هذا الماضى هو حنين عاطفى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون مرشدنا الى الحقيقة التاريخية . وبدلا من أن نتحقق من وجود أنفسنا فى الماضى ، فإننا نتحقق من وجود الماضى فى أنفسنا . وبدلا من أن نراه فى صورة موضوعية صرفة ، فإننا نقرأ فيه رغباتنا وحاجتنا . ونحن عندما نفعل ذلك نقع فى نوع من « الاستخيال » وهو من أكثر الأوهام خطرا على المؤرخ .

فعلى سبيل المثال لا يطابق رأى الذى اهتدينا اليه عن الحرية فى العصور القديمة ، الحقيقة (٤١) . فالمثل الأعلى للفضيلة والحرية الذى ينسب للرومان ، ليس حقيقيا من الناحية التاريخية . انه مجرد حلم يهطن رغبة قد نسب الى الماضى . فلم يكن هناك مكان فى العصور القديمة لفكرتنا الحديثة عن الحرية . وقد بين كولانج فى جانب من رسالته الرئيسية أن القدماء لم يعرفوا الحرية الشخصية بقوله :

« ان القدماء لم يعرفوا الحرية فى حياتهم الخاصة ، كما أنهم لم يعرفوا الحرية فى التعليم ، أو الحرية الدينية . وكانت شخصية الفرد ذات قيمة ضئيلة اذا قورنت بالسلطة الصارمة ، التى تكاد تكون مقدسة ، التى تمتعت بها ما نسميه (الدولة) ، أو الوطن . وكان المعتقد هو أن الواجب يقضى على كل من الأخلاق والعدالة والحقوق أن يفسحوا الطريق لصالح الوطن . من هذا يتضح أنه من أغرب الأخطاء الظن بأن الانسان قد تمتع بحرية فى المجتمعات القديمة ، فهو لم يحصل حتى على فكرتها » (٤٢) .

ونحن اذا اقتنعنا بأن الايمان القديم قد فرض سلطة غير مشروطة لا حد لها على الحياة بأكملها ، فإن المشكلة التالية سوف تكون متعلقة بادراك مصدر هذا الايمان وخاصيته . هنا كذلك يطرق كولانج فى هذا الشأن أبوابا لم يكن أحد قد جرؤ على طرقتها فى الوقت الذى ظهر فيه مؤلفه . فقد خضعت الفلسفة الكلاسيكية والعلوم الصامدة للدين ، فيما يختص بأفكارها عن الدين اليونانى والرومانى لمدة قرون للشعر اليونانى . ومن المستطاع القول مع تحيز قليل ، بأن الملحمة اليونانية epic وهو مبروس وهزيود هم الذين خلقوا ايمان اليونانيين (٤٣) . وبدا وقتئذ البحث فى كيف تم هذا الخلق غير ضرورى ، أو بالمعنى التاريخي غير ممكن ، غير أن كولانج لم يقف عند هذا رأى ، فقد قام برسم صورة للاعتقاد « القديم » بعيدة كل البعد عن عالم الالهة

لهوميروس . والذي ساعده على القيام بذلك ، وعلى رؤية الاعتقادات اليونانية والرومانية فى ضوء جديد هو استفادته من وسيلة جديدة للمعرفة ، كان من أوائل من أدركوا أهميتها . فهو لم يستسلم لمشيته الاسطورية ، ولم ينظر اليها باعتبارها المصدر الوحيد لمعرفةنا بالايمان القديم . ففى رايه أن ما ذكرته الأساطير القديمة عن الآلهة لا يزيد عن كشف ماهية الأساطير وتأملها ، ولكنه لا يؤدى الى أى فهم جوهرى لها . وإذا أردنا الفهم فيجب علينا أن نتجه اتجاهها آخر ، فلا تزيد الأفكار والآراء التى يكونها الانسان عن الألوهية ، والصور التى يتدعها لها على الدوام عن مجرد أغلفة متنوعة يختبئ بداخلها مضمون آخر أكثر جوهرية . فالمعتقدات التى اتبعها الانسان يمكن أن تفهم بوضوح من أفعاله ، أكثر مما تفهم من أفكاره .

من هنا يجب أن يبدأ عمل المؤرخ ، اذا أراد كشف النقاب عن الباطن الأزل للدين ، ويجب أن يكون مرشده فى هذا الشأن الطقوس لا الأساطير . فلم يكن الدين البدائى قط مجرد مجموعة من (الدوجما) والعقائد . انه لم يكن نظريا على الاطلاق ، بل كان عمليا على الدوام . فهو لم يتطلب من الناس « نظرات » معينة عن « الآلهى » ، بل وضع ارشادات شملت الحياة بأسرها ، ولم يترك سبيلا على الاطلاق لحرية الاختيار . ونحن اذا نجحنا فى تقدير مجال هذه القواعد والأحكام والمعايير بأكملها ، واستطعنا أن نترك السلطة التحكمية المباشرة التى حكمت بواسطتها وجود الناس وأفعالهم ، لأمكننا حينئذ فقط أن نتصور الاعتقاد البدائى تصورا كافيا .

ولم يكن اهتداء كولانج الى هذا المعنى التصورى مصادفة ، بل انه كان نتيجة مباشرة لفرديته ، وللنزعة الأساسية التى اتبعها فى التاريخ . وكانت هذه النزعة كما سبق أن رأينا تهتم بالدائم ، ولا تهتم بالعارض . وقد سعى كولانج لمعرفة الماهية الكامنة وراء الوجود . واقتصر على دراسة النظم التى رأى فيها الجوهر الحقيقى للحياة التاريخية . ووفقا لهذه النظرية بدت الطقوس أكثر أهمية من الاسطورة ، باعتبارها العنصر الدائم الحقيقى « المحافظ » فى كل الأديان . فالاسطورة تجيء وتذهب وتتحرك ببطء من مشهد الى آخر ، ويعيد ذكرها كل جيل فى صورة أخرى . فيضيف كل جيل عناصر جديدة الى التراث الموروث من الماضى ، ولكن يبقى وراء كل هذه التغيرات التى تحدث من عصر الى آخر شيء ثابت يتحدى تأثير الزمن ، هذا هو الشيء الذى يجب الاعتراف به باعتباره يحتوى على التقاليد الدينية .

فجميع الأشياء كالصلة بين الانسان والآلهة ، والعبادات التي يؤديها الانسان اليهم ، والأسماء التي يطلقها عليهم ، والقرايين التي يقربها لهم ، مرتبط بعضها ببعض بقواعد صارمة ، ليس للفرد أى سلطان عليها ، لأن أى خرق لها أو تغيير لن يؤدي الا الى احداث ضرر . وتعتمد كل الفضائل الكامنة فى الصلاة والتضحية والشعائر المقدسة على القيام بتنفيذ هذه القواعد بطريقة واحدة لا تتغير . وأى تبديل هين لها ، قد يكون مساويا لابطالها . وحتى الكلمة « دين » كما أكد كولانج فانها لم تكن تعنى عند القدماء نفس المعنى الذى تعنيه عندنا . فلم يكن لدى الدين القدم أية نية لاعلاء شأن الانسان ، وجعله يتأمل المطلق ، حتى تصبح معرفته مستطاعة باتباع أية وسيلة . ويقول كولانج :

« كان هذا الدين نظاما شاملا من العقائد المفصلة، وكان من الضروري مراعاة الطقوس المعينة ، ولم يكن هناك حاجة الى السؤال عن معناها . فليس هناك شيء ما يفكر فيه ، أو بحاجة الى تبرير . والدين الذى يعنى عندنا الآن مجموعة من (الدوجما) وعقيدة عن الله ، وبيانا خياليا للاعتقاد فى الأسرار التي بباطننا ، والتي تحيط بنا ، كان يعنى عند القدماء الطقوس والأفعال الظاهرية الدالة على الخضوع والعبادة . ولم يكن للتفكير النظرى الا نصيب ضئيل . فكل شيء يعتمد على العادات ، انها عادات ارغامية ، أصفاد تربط الناس بعضهم ببعض *Ingere religio* فقد كان الدين رابطة طبيعية ، قيادا يقيده به الناس كالعبيد . خلق الانسان الدين ، غير أنه قد أصبح خاضعا له ، وكان القانون القديم لا يقدم أى مبررات ولماذا يلزم نفسه هنا بفعل هذا ؟ انه لم يكن مرغما على تقديم أى دوافع . فهو قائم لأن الآلهة قد أمرت به . فالكتب القديمة للقانون الـ *VOPOL* عند اليونانيين ، والـ *Carmina* عند الرومان ، كانت غير قابلة للتغيير ، وتغيير أى حرف مفرد منها ، أو استبدال كلمة بأخرى ، وتعديل ايقاع الكلمات نفسه يعنى القضاء ، على القانون ذاته ، لأنه يهدم الصورة المقدسة التي كشفت عن نفسها للانسان . كان القانون يماثل الصلاة التي كانت محببة للآلهة فقط ، عندما تنطق وفق عبارة مقررة ، وتصبح على الفور مدنس ، اذا حاد أى شخص عنها ، أى بمجرد تغيير كلمة واحدة منها . ولم تكن هناك مدينة لا تمتلك طائفة كبيرة من التراتيل الخاصة بمدح آلهتها . وقد تتغير العادات والأفكار الدينية بمرور الزمن ، أما كلمات هذه التراتيل وإيقاعها ، فانها تبقى بغير تغير على الدوام وكان الناس ينشدونها فى أعيادهم دون فهم لها » (٤٤) .

وحاول كولانج استخدام هذا المفتاح لولوج أقدس المقدسات فى ايمان القدماء ، فذكر أنه يكفي أن تتمثل جوهر العبادات وقلوبها بخيالنا .

وأنا إذا قمنا بذلك ، فلن نضل الطريق أبدا الى هذه المعرفة . وقد ظن كولانج أنه قادر على اثبات أن عبادة الموتى هي الرابطة الباطنية التي تربط جميع تعبيرات الايمان المتنوعة والمختلفة ظاهريا ببعضها ببعض . فان جذور كل نظم العبادة المقدسة تمتد الى عبادة الموتى ، وليس هناك رابطة أقوى ، واشد رسوخا من الرابطة التي تربط الفرد بعائلته وبأبيه وبأسلافه . وقد عرف الفرد في الأزمنة الأولى ، وشعر بأنه ليس وحدة منعزلة مستقلة ، بل انه حلقة في السلسلة غير المنقطعة ، التي تربط وجوده بوجود أسلافه ، الذين تلاشوا . ولم تكن هذه الرابطة بأى معنى من المعانى من النوع الروحى المحض . انها رابطة مادية ، لأن الأموات كانوا أمواتا فى الظاهر فقط . فقواهم لم تخمد . انها تعمل وتعمل ، وتجعل الأحياء يعرفونها كحاضر دائم ، كوجود مباشر . ان اصحاب الدار من السلف يعيشون فى محيط العائلة ، ويتلقون فى هذا المحيط القرايين المعهودة ، ويشتركون فى جميع الوجبات ، ويحتلون مكان الصدارة الى جانب النار التي توقد من أجلهم ، والتي تبقى متقدة لا تتغير من جيل الى الجيل الذى يليه . »

كان هذا هو الأساس الرئيسى للايمان القديم ، كما بينه كولانج ، وقد أراد بإشارته اليه أن يعدل الأفكار الشائعة والقديمة الخاصة « بتعدد الآلهة » ، والمعروفة لدينا تماما ، وأن يعمقها . ويمثل تعدد الآلهة عنصرا واحدا فقط من دين القدماء . وهو اللجوء الى الطبيعة . ومن المستطاع محاولة فهم معبد الآلهة فى « أولبيا » والعاصمة الرومانية باتباع هذه الوسيلة ، اذا نظر الى كل اله باعتباره ممثلا لقوة خاصة فى الطبيعة . ولكن علينا ألا نعتبر أبدا هذه الآلهة الأوليمبية بداية للدين ، فان الايمان الذى اختار صورة من صور الطبيعة الخارجية ، وخصها بعبادته ، قد سبقه ايمان آخر ، كان وثيق الصلة بالعقل الانسانى . ومنه يستمد قوته . لقد كان موضوع عبادته هو عبادة أسلاف السلالة . ورمزه هو « المدفأة » والبيت .

ويفسر كولانج رأيه بالقول : « لم تكن النار المشتعلة فى المدفأة فى اعتقاد الانسان البدائى نارا طبيعية . فهو لم يعتبرها مجرد عنصر طبيعى يشتعل ويحترق ، ويحول العناصر ، ويصهر المعادن ، ويستفاد منه فى الصناعة الانسانية . بل كانت نار المدفأة من نوع آخر . . . انها كانت نارا خالصة تشعل بمصاحبة طقوس معينة . . . ويستمر اشتعالها باستخدام أنواع معينة من الخشب . انها كانت نارا نقية عفيفة ، تحرم العملية الجنسية فى حضرتها . . . وبعد ذلك عندما تحولت نار المدفأة الى

صورة (الفستا) العظيمة ، أصبحت ربة النار (فستا) الهة عذراء ، لا تمثل للعالم الخسوبة أو القوة ، بل تمثل نظام الأشياء ... ولم يكن هذا النظام بالنظام الصارم المجرد الرياضى . أو القانون التحكمى المحتم للضرورة ، الذى عرفه الانسان منذ أمد بعيد فى الظواهر الطبيعية ... انه كان نظاما أخلاقيا . فقد اعتقد أنه نوع من الروح العالمية ، التى تسيطر على الحركات المختلفة فى العالم الطبيعى ، تماما كما يسيطر العقل الانسانى على أفعال أعضاء الجسم » (٤٥) .

وبالرغم من أن المشكلات التى بحثت كانت متنوعة - وهى مشكلات تمتد الى عالم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها - فان كتاب « المدينة القديمة » قد اعتمد على تنمية فكرة واحدة مفردة . وقد أسس كولانج يخطط هذه الفكرة بقوة بمجرد التقاطه بجهد غير عادى . وأمن بها ايمانا لا يتزعزع . فقد رأى هذا الخيط كخيط أرديان Ardiene (*) الذى يدل وحده على الطريق فى وسط تيه العقائد الدينية القديمة . واشترك خصومه مع المعجبين به ومع أنصاره فى تأكيد اتباع كولانج فكرته الأساسية بعناد ، وقيامه بتنميتها من جانب واحد ، حتى ترتب على ذلك بحث ملامح عديدة تنتمى بالضرورة الى صورة الحضارة القديمة بايجاز شديد ، أو اغفالها اغفالا تاما (٤٦) .

كان الاعتراض الذى قيل عن كتاب مومسن (التاريخ الرومانى) Roemische Geschichte أنه قد جعل الرومانيين عصريين أكثر من اللازم . أما الاعتراض الذى ذكر عن فيستيل دى كولانج ، فهو اعتراض معارض لذلك . فقد قيل عنه انه قام بوصف حياة اليونان والرومان فى أسلوب جد (عتيق) . ويبين الاختلاف بين المؤرخين بقوة ملحوظة ووضوح ، كيف تقرر النظرة التى يبدأ منها المؤرخ ، الاجابة المستمدة من التاريخ . وكيف يستطاع الاهتمام الى صورتين مختلفتين تماما لموضوع واحد ، بمجرد تغير الزاوية التى ينظر منها اليه . فلم يكن الاختلاف بين المؤرخين اختلافا فى المزاج ، أو فى اتجاههما العلمى ، بل كان كامنا وراء

(★) « أرديان » أو « أريان » هى ابنة « مينوس » التى قدمت « لنيسيوس » thesée الخيط الذى يساعده على النجاة من قصر أبيها ، اللابرينث ، Labyrinth ، بد أن قتل « منيوتور » minoture (وهو كائن غريب فيه ملامح الانسان والثور ، ولدته باسيفاييه ملكة اقريطش حين أحبث ثورها) . وفرت أريان بعد ذلك مع ثيسوس الذى هجرها بعد ذلك فى جزيرة « ناكسوس » . الى صخرة فى وسط البحر . - خيط أريان يطلق على ما يفيثنا وينقذنا عند المهالك .

هذه الاختلافات الفردية اختلاف عام خاص بالمبدأ ، حول مشكلة البحث التاريخي وقاعدته . وقد عبر كل منهما تعبيراً واضحاً وموجزاً عن القاعدة التي اتبعها . فمثلاً « مومسن » قد شرح فى خطاب الى « هنتسن » Hienzen ، انه يمكن ذكر الكثير فى نقد الاسلوب الحديث ، الذى كتب به كتابه « التاريخ الرومانى » ولكن أهم ما كان يعنيه فى هذا الكتاب هو انزال القدماء من فوق القاعدة الوهمية التى رفعوا فوقها . وانه بالرغم من احتمال اسرافه فى هذا الشأن ، وذهابه بعيداً ، فان هدفه كان سليماً . وفى الوقت الذى قام فيه مومسن بتقريب موضوعه اليه ، والى القارئ ، حتى يمكن رؤيته بوضوح ، وهو ممتلىء حياة ، فان كولانج حاول الابتعاد عنه . وفسر ذلك فى مقدمة كتابه « المدينة القديمة » La cité antique قائلاً :

« اننى سأحاول أن أوضح توضيحاً كاملاً الاختلافات الجذرية الضرورية التى تفصل بين الشعوب القديمة ، وبين المجتمع الحديث . فقد عودتنا الطريقة التى تعلمنا بها منذ الطفولة وبعدها ، أن نحيا فى صحبة اليونانيين والرومانيين وأن نقارنهما دوماً بانفسنا ، وأن نحكم على تاريخهما بالإضافة الى تاريخنا ، وأن نفسر ثورتنا بمقاييسهما وندعونا آثارهم التى مازالت عالقة بنا ، وما نقلاه اليها الى الاعتقاد ، بأنهما يتشابهان معنا ، ويصعب علينا الظن بأنهما كانا شعبين مختلفين عنا . فنحن نرى قيهما على الدوام أنفسنا . وقد أدى هذا الاعتقاد الى عدة أخطاء . . . والخطاء فى هذا المجال لا تخلو من الخطر . . فاذا أردنا أن نعرف الحقيقة عن الشعوب القديمة ، فمن المستحسن أن ندرسها دون أن نفكر فى ذاتنا . وعلينا أن نراها ، وكأنها غريبة تماماً عنا ، وأن نعتمد فى هذه الدراسة على عقل حر ، وعلى قدر كبير من الموضوعية . . . كالتى نستخدمها على سبيل المثال عند دراسة الهنود أو قدماء العرب . بهذه الطريقة سيبدو اليونان والرومان أمامنا فى صورة غير قابلة للتقليد . فليس هناك فى العصور الحديثة شيء يماثلها ، ولن يأتى مرة أخرى فى المستقبل أى شيء يشابههم . »

وقد أراد مومسن فى كتابه « التاريخ الرومانى » ، أن يقدم دراما الحياة السياسية الرومانية . ولم يكن اتجاه الأحداث عنده أقوى الأشياء تأثيراً فى هذه الدراما ، فكان أعظم من ذلك أهمية الافراد الذين يلعبون دوراً فى الأحداث ، ويقعون فى صراع بعضهم مع بعض ، ويكشفون فى هذه المعارك عن أنفسهم ، وعن خصائصهم ، وأقوى جوانب شخصياتهم . ويعتمد السحر الأخاذ لعرضه على البراعة التى أدى بها مهمته . أما كولانج فلم يكن لديه المقدرة ، أو الرغبة لمنافسة مومسن فى هذا السبيل . فقد

منعته فكرته عن التاريخ العلمى من أن يعنى بشخصيات فردية ، وأن يفنى ذاته فى فرديتها • واعتقده أنه ينبغى للتاريخ أن يرسم صورة لحالات معينة ، وأن يصف تطورها • وقد انزلق فى مؤلفات سنواته الأخيرة بصفة خاصة انزلاقا تاما الى ما أسماه كونت «بالاستاتيكا» الاجتماعية، والديناميكا الاجتماعية • وتضاءلت فى مثل هذا العرض الخاص بالأحوال الاجتماعية والنظم قيمة الأفراد • فلم ينبعث من محاولات هؤلاء الأفراد المنعزلة ظواهر الحياة المعقدة ، بل انها انبعثت من قوى من نوع آخر مختلف تماما • وقد أشير الى ان كولانج قد وصف عصورا كاملة لم يشر فيها الا اشارات هينة الى أسماء شخصياتها الشهيرة ، وأنه حتى عند ذكره لها ، فانه لم يجعل لأصحابها الا النزر اليسير من الأهمية فى الأحداث ، لأنها بدت له ، وكأنها تفاصيل لا حاجة لها (٤٧) •

من الواضح ومما لا نزاع فيه ، من وجهة نظر الكتابة التاريخية الخالصة أن هذا نقص ، ولكن يجدر بالذكر أن هذا النقص كان مرتبطا فعلا بفضائل كولانج، فبفضل إبتعاده عن موضوعاته ، بدلا من فحصها عن قرب وانغماسه فى تفاصيلها ، استطاع أن يقدم نوعا من الرؤيا التى تتطلب النظر الى الشخصيات عن بعد ، كما أنه نفذ فى باطن العصور القديمة نقادا أثير عمتنا ، من الذى حقته من سبقوه • ولم يستخدم فى هذا الشأن أى مناهج خلاف تلك التى كانت تحت امرة المؤرخ فى هذا الوقت • أما إيمانه بالنصوص التاريخية والوثائق ، واعتماده عليها ، فيمكن أن يفهم من خلال سياق كتاباته • وبفضل المادة التاريخية « التى توفرت لديه ، استطاع أن يكتشف وأن يعرض عدة أمور ، لم يكن لها أية وثائق تدل عليها ، لأنها كانت قد ضاعت فى غياهب «العصر البدائي» ، وكانت الصفة الغالبة لكتابه « المدينة القديمة » Cité antique وربما كانت النسمة الوحيدة له ، هى اعتماد هذا الكتاب على أدلة تاريخية صرفة فى اقتحام مشكلة ليس من المستطاع طرقها عن طريق التاريخ وحده • لأن هذه المشكلة كانت خاصة بنطاق ما قبل التاريخ ولا عجب اذا لم يتسن له الاهتمام الى غايته حتى من المحاولة الأولى ، أو أنه كان من السهل على النقاد لا الإشارة فقط الى أخطاء فى التفاصيل ، بل أن يثيروا شكوكا عامة وجدية حول التفسير والعرض (٤٨) • ولكن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب ككل ، لأن قيمته تكمن فى معالجة المشكلة ، أكثر مما تكمن فى حلها • وظل هذا هذا النقد غائبا عن كولانج فى جملة نواح ، لأنه قد تحاشى جعل رأيه صالحا للتطبيق على التاريخ العالمى • ويندر الآن قيام أى باحث بمناقشة مسألة « عبادة الموتى » عند اليونانيين والرومانين ، دون أن يشعر بأنه مرغم على مقارنتها بالأديان العظمى للحضارة ، وبالمادة الأنثروبولوجية

والاثنوجرافية • وكم كان عرض كولانج يجنى من وراء اشارته الى الصين،
والى مصادر عبادة الأسلاف عند الصينيين! غير أنه لم يكتف بعدم محاولة كل
هذا ، بل انه تعمد استبعاد هذه المحاولات ، لأنها كانت تتعارض مع مثله
الخاصة بالتشدد العلمى ، التى تحتم ترك النص وحده ليتكلم مع عدم
السماح بأى رأى يبديه المؤرخ • وقد أكد كولانج ذلك بالقول : « ان
التاريخ ينبغى ألا يصنع بواسطة المنطق ، بل بواسطة الوثائق نفسها »
وقد حرم على نفسه تقديم أية وثيقة لم يقرأها فى أصلها ، ولم يتسن له
فحصها بعناية فائقة • وكان يذهب فى هذا التفسير بعيدا الى حد تحليل
الكلمات المفردة • وقد حالت هذه الطريقة دون استخدامه للمناهج المقارنة ،
التي أدرك فيها خطر المعرفة غير الجادة (معرفة الهواة) ، وأكد أن المقارنات
ينبغى ألا تبدأ الا بعد الانتهاء تماما من الفحص الدقيق للتفاصيل
المنعزلة • وفى هذا يقول :

« أتوق الى الحصول على جيل أول من الباحثين الذين يهبون أنفسهم
للأبحاث الفردية ، على أن يتركوا للجيل التالى مهمة البحث عن القانون
العام ، الذى ربما قد يستمد من أبحاث الجيل الأول » (٤٩) • وقد يشك
فى هل كان كولانج – لو كان حيا الآن – مع مراعاة طابعه العقلى ومنهجه
فى العمل ، يظن أن الوقت قد حان فى الوقت الحاضر للقيام بمثل هذه
التركيبة • وأما من ناحية المنهج ، فيجب أن يوضع كولانج بين المؤسسين
الأوليين « لعلم الاجتماع الدينى » الذى استطاع أن يعبر عن نفسه تعبيرا
كاملا فى مؤلفات « ماكس فيبر » •

ومن يرد اقناع نفسه بفضل كولانج فى هذا المضمار ، ويود ادراك
المكانة التى تمثلها مؤلفاته بين المؤلفات الجديدة التى تمتاز بالأصالة
والخصوصية ، فيجب ألا يكتفى بما ذكره كولانج خاصا بنظرية المنهج
التاريخى ، لأن ما قام به فى هذا السبيل ، لا يعتبر بأى معنى من المعانى ،
هو كل ما أنجز • فان ما قام بانجازه يمتد الى أبعد مما قد تدل عليه
نظريته المنطقية للمعرفة التاريخية • فهو ينتمى الى أولئك الكتاب
التاريخيين ، الذين كرسوا مجهوداتهم تكريسا قويا ودائما لمشكلات
المنهج • وقد أشاد كولانج بكتاباتهم على الدوام فى مؤلفاته • وكان قدوته
الكبرى فى هذه الناحية « ديكارت » • وقد قال فى مناسبة ، انه لم يفعل
فى الواقع شيئا أكثر من تطبيق الشك المنهجى الذى تعلمه من ديكارت
على التاريخ • ولكن بالاضافة الى ذلك فانه كان خاضعا لتأثير آخر • انه
تأثير « بيسكون » الذى أثنى على منطقة الاستقرارئى ثناء حماسيا (٥٠) •
والحقيقة ، أنه من الواضح أن « حكم » بيسكون قد تركت أثرا باقيا عليه •

واننى لا أكاد أعرف مؤرخا حديثا آخر يمكن أن يكتشف عنده تأثير فكرة
 يكون الخاصة «بالأمثلة» Instances (*) وكان كولانج متأكدا أنه اذا
 تمكن من الحصول على جميع «الأمثلة» وتسنى له مقارنتها بعضها ببعض
 بعناية ، فإن الحقيقة سوف تنبثق تلقائيا بطريقة أو أخرى . والمؤرخ
 يرتبط بنصومه ، كما يرتبط الطبيعى بمشاهداته . فهو فى غير حاجة الى
 اضافة أى شىء اليها ، أو تغييرها ، بل عليه فقط أن يستنتج خلاصة
 معناها . ويمكن السر الكامل للمنهج التاريخى ، فى جمع كافة النصوص
 المتيسرة المتصلة بمسألة معينة ، مع عدم اغفال أى شىء ، الى جانب دراستها
 دراسة مستوفاة . وفى حالة تعذر الحصول على نصوص ، لا يسمح بأى
 افتراضات من أى نوع أو اقامة أى فروض لا تعتمد على أساس . أو كما
 يقول كولانج : « لا يمكن الوثوق بالنصوص على الدوام . ولكن التاريخ
 لا يمكن أن يكتب الا بالاعتماد عليها . ومن الواجب ألا نحل الآراء الشخصية
 محل هذه النصوص . وأفضل المؤرخين هو من تمسك بالنص ولا يكتب
 ولا يفكر الا فيما يتفق مع النصوص (٥١) . ويندر قيام أحد بتأكيد
 المطلب الخاص « الاخلاص للوثائق » تأكيدا قويا مماثلا لتأكيد كولانج .
 من هذا الكلام تبدو العبارة القائلة : « ان ما لا يوجد فى الوثائق العامة .
 لا يوجد فى العالم » (Quod non in actis, non est in mundo)

وكأنها قد أصبحت هى أعلى مبدأ للمعرفة التاريخية .

ولكن تتعرض بالطبع هذه الصورة للتجريبية ، أيكونية ، كما
 يتعرض هذا الاعتقاد الخاص بأن الوقائع معطاة مباشرة فى النصوص الى
 تحديدات محددة ، بمجرد تطبيقها . فما الذى يؤكد لنا تكامل المادة
 التاريخية ذاتها ، ومدى الاعتماد عليها ؟ . ان نظرية كولانج لا تذكر لنا
 اجابة قاطعة على هذا السؤال . ومن المؤكد أنه قد تجنبه بغير اكترات
 ملحوظ . ولذا فقد اتهمه منافسوه بالتالى بأنه يتدر تصديقه المطلق
 للنصوص القديمة ، كان نقده للآراء الحديثة . ولكن ندر تأثيره فى عمله
 بمثل هذه الانتقادات الهينة . فقد قسام بتجميع أدلة من عصور مختلفة
 اختلافا بينا ، ومن أصول بعيدة الاختلاف ، وفى الغالب كانت هذه الأدلة
 ذات قيمة مشكوك فيها تماما . وقد عنى بكل مصدر من مصادر المعلومات ،
 وقدرها كلها تقديرا متساويا . وقد قيل ان ثالث المراجع التى أعانتها فى
 كتابة كتابه « المدينة القديمة » Gité antique كان هو الحكايات
 الخرافية المتأخرة (٥٢) .

(*) هى الأمثلة التى جمعها بدون اعتدادا على طريقته فى المضاهاة والمقابلة بين
 العوارض الثابتة والنافية .

هذا وبالرغم من أنه من الواضح ان متن هذا الانتقادات . وخاصة ما كان محققا فيها ، سوف يؤثر تأثيرا ضارا على القيمة التاريخية الخالصة لمؤلفه ، فانها لن تؤثر على الاهمية الخاصة لما قدمه عند عرضه للمشكلة ، كما أنها لن تؤثر في أصالته ، وبغض النظر عن عدم كفاية الدليل الذى قدمه كولانج ، فانه من الواجب ألا تكون قيمة ما حققه موضع نزاع . فقد تأخرت الفيلولوجية الكلاسيكية تأخرا نسبيا فى استجابتها الى ما قام بالتنبيه اليه ، ولكن اليوم قد أصبح معروفا للجميع ، أننا اذا اعتمدنا على الدين الهوميروى وحده لمعرفة الدين اليونانى ، فاننا لن نهتدى الا الى صورة مزيفة عنه . وقد أشار « ارفين رود » « Erwin Rhode » بصفه خاصة الى مؤلف كولانج عند بحثه فى العبادة اليونانية للروح ، والاعتقاد فى الخلود . و فرق « رود » فى هذا الكتاب كذلك تفرقة قاطعة بين الدين الهوميروى ودين الأزمنة البدائية . وأضاف : انه مما لا شك فيه : « أنه لا يقلل من تقدير الأفكار الخصبة فى الكتاب الاعتراف بأن تصورها الأساسى ، فيما يختص بالعالم اليونانى ، لم يرتفع عن مكانة الحدس ، الذى قد يكون صحيحا وحقيقيا ، ولكن يتعذر على الدوام اثباته . وبفرض وجود عصر اقتصر فيه الدين اليونانى على عبادة السلف ، فانه سيتعذر لحدسنا أن يصل الى هذه العصور الأزلية الغامضة ، انتهى سبقت كل الأديان السماوية بفترة طويلة » (٥٣) .

ومن وجهة نظر مشكلتنا ، يجب أن نصدر حكما آخر أكثر ايجابية . لان المسألة الأولى التى تعيننا ليست هى ما حققه هذا المؤلف من نفاذ عقلى فى التاريخ ، بل ما يعيننا هو قيمة هذا المؤلف ، وتأثيره على تقدم مثل المعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر . وفى هذا الشأن فانه كان ، راسيظا ، ليس فقط عملا هاما ، بل أثرا من الآثار الهامة . ومن المستطاع مقارنة ما أنجزه كولانج فى كتابه « المدينة القديمة » بعمل أحد عمال المناجم ، الذين يقومون بالحفر واستخراج الذهب ، ولا يستطيعون فى البداية تقدير ما حصلوا عليه ، أو أن يتنبؤوا بقيمته . فالتاريخ وحده لم يكن هو الذى استطاع ادراك قيمة آراء كولانج . ففى الواقع أن علم « الدين المقارن » بصفة خاصة هو الذى أدرك قيمته . وفى هذا المجال قد استطاعت الآراء التى بذرها كولانج فى شبابه بسخاء أن تثمر ثمرا وافرا .

وليس من شك فى أنه مما يدعو الى السخرية المحزنة أن يجيء تأثير أفكاره فيما بعد معارضا لنية المؤلف نفسه : فكولانج كان تجريبيا ووضعا مقتنعا بمذهبه « لا ينبغي الايحاء بأية أفكار ، أو وضع أى فروض ، فقد أصر على وجوب اهتمام المؤرخ بالوقائع ، ولا شئ غير الوقائع ، وألا يسير

الا على هدى الدراسة الوثيقة للوثائق ، مع الانتباه الى التفاصيل ، وقد حذر مرة بعد أخرى من « التعميمات المبهمة » والتركيبات السابقة لأوانها وقال : ان التاريخ ليس علما عقليا ، بل هو علم وقائع ، انه علم مشاهدة يمكن أن يقارن بالكيمياء (٥٤) .

ولكن هنا قد خاب ظن كولانج ، فقد كشف النقاب في أكثر مؤلفاته أهمية « تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة - Histoire des institutions politiques de l'ancienne France » عن عمق وفير من الوقائع التي لم يسبق معرفتها ، ولكن لا يمكن القول بأن أية نتيجة من النتائج التي اهتدى إليها ، قد استطاعت أن تبقى دون تعرض للطعن ، أو أنها لقيت اعترافا من الجميع . وكانت صلته بالمؤرخين الذين عاصروه صلة حرب لا هوادة فيها ، وحمى وطيس المشاحنات حتى انها كادت من جراء عنفها أن تقضى على عمله العلمى ، وجهوده الحققة فى البحث (٥٥) . ومن جهة أخرى فان خصوبة أفكاره قد ثبتت صحتها الى حد كبير فى طائفة من المشكلات التي كانت من نوع مختلف تماما ، وقد أيدت الأبحاث التي قام بها المؤرخون بعد ذلك لتوسيع مجال أبحاثهم ، ما استطاع كولانج أن يستنتجها افتراضا فقط عن اليونانيين والرومانيين . وربما يكون قد غالى فى تقديراته لقيمة هذه الافتراضات بالنسبة للأديان القديمة . أكثر من ذلك ، أنه قد تمكن من استبصار مسائل أساسية فى المنهج ، نستطيع نحن الآن أن نراها لأول مرة بوضوح تام . فمثلا الفكرة القائلة بأن دراسة « الطقوس » توصلنا الى الأعماق القديمة للمعتقد الدينى ، والقول بأنه يمكن الاعتماد على العبادات والعبادات أكثر من اعتمادنا على ما هو معطى فى الأفكار الدينية وفى الأساطير . كل هذه المسائل قد غدت مبدءا يمكن برهنته تماما بالرجوع الى تاريخ الأديان الشرقية . وقد اعتمد « روبرتسن سميث Robertson Smith » فى تصوير دين الساميين اعتمادا كاملا على هذا المبدء (٥٦) . كما أن الأبحاث الخاصة بأديان الشعوب البدائية ، قد أدت الى نفس النتيجة . فالرأى القائل أن الطقوس تسبق (الدوجما) ، وأنه يمكن فهم (الدوجما) بعد فهم الطقوس ، قد أصبح معترفا به عند كثير من الباحثين كحقيقة رئيسية فى « الاثنولوجى » ، وعلم « الأنثروبولوجى الاجتماعى » .

ولكن الاتفاق مع نتائج البحث الحديثة قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد ظهر كذلك فى مجالات قد يشك أن يكون لمؤلف كولانج أى أثر مباشر فيها . فقد قدم لنا أخيرا « أوزينر » Isener الفكرة الخاصة بأنه اذا أراد تاريخ الدين أن يكتشف المصادر الحقيقية للحقيقة ، فانه لا يستطيع الاكتفاء بالصورة الخاصة (بالآلهة) ، كما تظهر فى (معبد الآلهة) الخاص بأديان تعدد الآلهة المختلفة (٥٧) ولكننا عندما ندرس La Cité antique

فاننا نكتشف لدهشتنا أن (كولانج) قد دافع قبل (أوزينر) بجيل كامل عن نفس النظرية الرئيسية ، وأن رأيه يعتبر فى الواقع إحدى البدور الأولى التى قام عليها البحث بأسره . كما أن أول أبحاث كولانج (رسالته للدكتوراه) (٥٨) قد عنى كذلك بمشكلة الأهمية الدينية (لنار المدفأة) . ومن هذه الفكرة بدأ مؤلفه (المدينة القديمة) لبيان أن عبادة نار المدفأة كانت قائمة قبل أن تتطور منها عبادة الآلهة المشخصة ذات الخصائص المحددة الفردية .

ويقول كولانج : (عندما أصبحت شعوب اليونان وإيطاليا قادرة على تخيل آلهتها أشخاصا ، وأعطت لكل منها اسما . . . وصورة شخصية . . . عندئذ أصبحت العبادة القديمة لنار المدفأة خاضعة للقانون المطرد ، الذى فرضه الفكر الانسانى فى هذا العصر على كل اعتقاد دينى . فقد أصبح (مذبح النار) مشخصا وأطلق عليه اسم (فيستا) Vesta ووفقا لما هو مألوف ومتبع فإن الاسم الكلى Nom common قد حل مكانه اسم علم nom propre ولم تتلاش قط آثار (٥٩) الاعتقاد البدائى القائل ان الشيء المقدس هو نار المدفأة » .

وقد شرح (أوزينر) بنفس الطريقة تماما ، كيف أصبحت لأسماء القديمة الدينية الكلية ، أسماء أعلام ، وكيف صاحبت هذه الطريقة الفيلولوجية التطور الدينى الحتمى ، وساعدت على تقدمه الى أعلى درجة مستطاعة (٦٠) . وقد يكون هناك ميل الى افتراض أن مسألة الاتفاق بين الاثنين ، كانت مجرد صدفة ، وأن هذا المثل مثل فردى ، لا يصح الاهتمام به . ولكن الأمر ليس كذلك بالمرّة . فاننا نصادف اتفاقا حقيقيا فى المبدأ . فان كولانج مثل أوزينر ، بل وقبله قد وضع المبدأ الرئيسى الخاص بأنه لا توجد وسيلة يعتمد عليها فى تحليل الأفكار البدائية الدينية أفضل من التحليل اللغوى . وقد حاول فى هذا الشأن أن يوضح الصلة بين patricii (و) patres ومعانى كلمات Cognatio agnatio ومشكلات أخرى من نفس النوع (٦١) . وقد احتفظ فى مؤلفاته الأخيرة بهذا المنهج ، بل وحاول التوسع فى النواحي الرئيسية فيه . وقد حدد له التحليل الوسيلة الخاصة بفهم الصلات الاجتماعية وعاداتها . وحصل بفضلله على تفسيرات تدعو الى الدهشة . وقد أجمع الخبراء على القول بأن الأبحاث التى قام بها كولانج باتباع هذه الوسيلة هى نماذج لفن التفسير الفلسفى والتاريخى (٦٢) . يتضح من هذا أن ما أنجزه كولانج فعلا فى البحث كان أشد خصوبة ، وأكثر تنوعا ، وأعظم مرونة مما نتوقع من المعنى الضيق والجامد ، الذى تصوره عن المعرفة التاريخية فهذا المعنى لا يجعل المؤرخ مقيدا فحسب ، بل انه يعنى أن

عليه أن يخضع نفسه تماما لسيطرتها . فقد كان المعيار الذي اتبعه هو عدم السماح للاتب التاريخ بأن يسمع ، اذ عليه أن يدع النصوص وحدها لتتكلم . غير أن هذه النصوص فى ذاتها لا تقول شيئا الى أن ترغمها جهود المؤرخ على الكلام . فهى ليست فقط غير تامة ، بل هى فى أغلب الأحيان غامضة ومتناقضة . ويحتاج من أجل هذا الايضاح ، ولازالة التناقض الى فن خاص بالتفسير . انه فن التفسير التاريخى « hermeneutics » الذى يزداد صعوبة بازدياد انعزاله عن موضوع البحث . ويحتاج هذا الفن الى مساعدات جديدة ، بمجرد اقترابنا من الحد الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ . ومن أجل الخدمات التى قدمها كولانج اسهامه فى تقدم هذا الفن التفسيرى . ويمكن تشبيه ما أنجزه فى « المدينة القديمة » بما يقوم به عالم الحفريات ، عندما يلجأ الى الصفات الجيولوجية القديمة التى تلهمه عند قيامه بالبحث فيها بأراء تساعده على استبصار عالم الكائنات الحية .

لم يسمح بالطبع كولانج لمنهجه الخاص بالانطلاق فى أكثر مؤلفاته أهمية ، مثلما سمح له فى مؤلفات شبابه . فقد كان خاضعا للهدف الأول الخاص باثبات نظرياته الخاصة به . وقد عاق هذا العبء حريته للعمل ، وكان سببا فى تورطه فى طائفة من الأبحاث التفصيلية، وفى هذا الشأن، تبين كتاباته المتأخرة تغيرا واضحا فى الأسلوب . ولقد قيل بحق ان هناك أزمة عنيفة عميقة ، قد استطاعت أن تقسم حياته فى العمل الى قسمين متميزين واضحين (٦٣) . ولكن الوحدة الباطنية لعمله ، لم تتعرض للخطر ، أو تتحطم من جراء هذا النوع من الانقسام فى العمل ، الذى كان عليه أن يصمم على قبوله . فقد اعتمدت هذه الوحدة على تصور قام باتباعه باصرار من البداية الى النهاية . يقول « جويرو Guiraud » ان لدى فيستيل دى كولانج « ثروة من الأفكار الخاصة بتقدم الانسانية . وأن هذه الأفكار متماسكة بعضها ببعض . وقد فضل كولانج الاحتفاظ بهذه الأفكار لنفسه فى العادة . ولكن بين أن وآخر ، كان يحدث أن تتسرب بعض هذه الأفكار بين سطور مؤلفاته . فهو مثلا بعد أن يقرر الاقتصار على مشاهدة الجزئيات ، قد ينطلق فجأة من الدائرة الضيقة التى سجن نفسه بها ، الى تأملات بعيدة فى المستقبل والماضى . يوجه بواسطتها نظر القارئ الى آفاق أوسع ، ولم يقاوم هذا الميل الذهنى . فبالرغم مما قاله عن عدم اعتماد التاريخ على أى أبحاث عميقة ، بل على تدعيم وقائع ، وتحليلها ، والربط بينها وبين وقائع أخرى ، وتقرير الصلة بينها ، فان طريقة عرضه التاريخى قد تمحضت عن فلسفة معينة ، قد تكون معارضة لرغبات المؤرخ ، (٦٤) .

وقال كولانج مرة عن نفسه انه يفضل ترك ذاته على سجيبتها ، على اضطراره الى اخفاء نفسه فى الأعماق ، لأن هذا الاخفاء يجعله يزداد ضيقا

وتبرما . وقد نجح ، والفضل لمنهجه الذى جعله يندفع الى الأعماق البعيدة ،
التي يندر للأبحاث التاريخية التي سبقتها طرقها .

إذا توقفنا عند هذه النقطة ، لكي نبحث مرة أخرى بحثا شاملا تطور
المثل الأعلى للمعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر ، فإن النتيجة
الرئيسية لبحثنا ، هي كما أرى ، أننا نسيء الى النزعة التاريخية ، اذا
ركزنا الاهتمام على ناحيتها السلبية والهدامة ، واعتبرناها مجرد تهديد
لمذهب الشك ، والمذهب النسبي . فقد ترتب عليها من النواحي الفلسفية
مهمة أخرى أكثر عمقا . فلا يخفى أنه بعد أن تم اكتشاف قوة التفكير
التاريخي ، وذاع في شتى المجالات ، قد أصبح من المتعذر للميتافيزيقا
فى صورتها الدوجماتيقية القديمة ، أن تنبث مرة ثانية . وكان من
الضرورى أن ترفض أية صورة لتفسير العالم ، تحاول أن تعرف الوجود
والصيرورة فى قضايا قليلة عامة . وقد انصب فى العقل الانسانى من
كافة النواحي ، وفرة من المواد ، لم يكن مستطاعا السيطرة عليها باتباع
هذه الوسيلة . وبدأ أنه لا مفر ، ولا خلاص ، لمواجهة هذا الموقف ،
الا باللجوء الى الوقائع المنعزلة ، والى اتباع التخصص . . وذهب فصل
المعرفة فى هذا السبيل بعيدا ، حتى بدا أن كل مجموعة من الوقائع ، تكون
« علما » مفردا ، وأن جميع هذه العلوم ترتبط بعضها ببعض فى نفس
الوقت ، بأوهى الروابط . فى هذه اللحظة التي زاد فيها خطر تفتيت
المعرفة ، أظهرت النزعة التاريخية قدرتها على التعزيز ، والتدعيم ،
والتوكيد . فليس من شك فى أن هذه النزعة التاريخية قد سعت نحو
الوحدة فى مجال آخر غير الميتافيزيقا ، وحاولت المحافظة على هذه الوحدة
باتباع وسائل أخرى ، فالكلمات « تعدد » و « تنوع » و « تغير » و « تطور »
لم تعد تبدو كاشياء معارضة للوجود ، بل أصبحت تبدو وثيقة الارتباط
بها . ولم تعد النزعة التاريخية ، ترى الوجود فى الغيبيات ، أو الفكرة
المطلقة بل انها أرادت أن تتشبث بهذا الوجود فقط فى العقل الانسانى ،
وفى الانسانية جمعاء . كانت هذه هي المسألة الكبرى ، التي لم تساهم
فلسفة التاريخ وحدها فى انجازها ، بل شارك فيها كذلك علم التاريخ
مشاركة واضحة . وقد اتجه العلم التاريخي نفسه بالطبع فى عدة اتجاهات
مختلفة . وهى وان كانت مختلفة ظاهريا ، الا أنها كلها كانت تسعى وراء
نفس الغاية . ونحن اذا قمنا بفحص هذه المحاولات المختلفة وتأملناها
بأجمعها مليا ، فانه سيتضح لنا ، انه بالرغم من أنها لم تستطع أن تقدم
حلا موحدًا وعاما للمشكلة ، فانها كلها تقوم بمهمة مشتركة ، ستسفر
عن ازدياد فهم العناصر الجزئية ، ووضوحها كما أن كل عنصر سيعرف ،
ويكتشف اكتشافا كاملا فى طبيعته الحقيقية .

الهِـوَامِش

الفصل الأول

بزوغ النزعة التاريخية : هردر

- (١) حاولت في أحد مؤلفاتي المبكرة أن أثبت مجرى البحث التاريخي تفصيليا ، واننى الآن أشعر بالرضا لأن أحد المؤرخين البارزين قد قام بتدعيم هذا التفسير الأصلي الذى قدمته من قبل كما قام بتنميته . فقد نقل فريدريك ماينكه Friedrich Meinecke بداية الفكر التاريخي الى القرن الثامن عشر ، وخصص الجزء الأول لمؤلفه بأسره لوصف هذا العصر ، انظر كتاب « ارنست كاسيرر » E. Cassirer « غزو العالم التاريخي » ، "Die Eroberung der Geschichtlichenwelt" وكتاب كاسيرر الآخر « فلسفة الاستنارة » Die Philosophie der Aufklärung وكتاب ماينكه Die Entstehung des Historismus « بزوغ النزعة التاريخية » .
- (٢) انظر كتاب « فيتر » E. Fueter « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » ، Geschichte der neuen Historiographie.
- (٣) انظر كتاب « ارنست كاسيرر » E. Cassirer « جوتيه والتاريخ العالمى Goethe und die geschichtliche Welt.
- (٤) انظر كتاب موريس M. Morris « جوتيه الشاب » Der junge Goethe
- (٥) انظر كتاب فيلهلم دلتاي W. Dilthey فهم الانسان وتحليله فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر 15 und 16 « Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrhundert الجزء الثانى ، ص ٢٤ .
- (٦) انظر « هردر Herder فى "Reise journal von 1769" من المؤلفات الكاملة التى نشرها « سوفان » B. Suphan الجزء الرابع ص : ٢٦٨ .
- (٧) انظر « هردر » Herder من فلسفة التاريخ الى الحضارة الانسانية نشر سنة ١٧٧٤ فى مؤلفاته الكاملة ، (الجزء الخامس ، ص ٥٢٧) .
- Auche eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit
- (٨) نفس المصدر ، ص ٥١٣ .
- (٩) نفس المصدر ، ص ٥٠٩ .
- (١٠) نفس المصدر ، ص ٥١١ .
- (١١) نفس المصدر ، ص ٥٢٣ - انظر كتاب « ماينكه "F. Meinecke" « بزوغ النزعة التاريخية » Die Entstehung des Historismus لمعرفة موقف هردر من القرون الوسطى .
- (١٢) انظر كتاب كروفر H. A. Korff « الفكر فى عصر جوتيه » Geist der Goethezeit
- (١٣) الاشعار الالمانية هي :

Oh Rousseau ! den die Welt im Vorurteil verkannt,
Das wahre grosseMass des Menschen in der Hand.
Wägst Du was edel, sei wenns gleich das Volk verdammet.
Du Wägst das Kronnengold und was auf Kleiren flammet.
Du wägst, es wird Staub ! Seht das sind Eure Götter !
Ein Mentor unserer Zeit wirst Du der Ehre Retter.

- (١٤) انظر كتاب هردير "Herder" ، الإنسان "Der Mensch" الجزء الخامس من « مؤلفاته الكاملة » .
- (١٥) انظر كتاب Korff ، المصدر السابق « الجزء الأول ، ص ٨٨ .
- (١٦) انظر جوندولف F. Gundolf في كتاب « التاريخ والفلسفة » : مقالات مقدمة الى ارنست كاسيرر "Philosophy and History" Essays presented to E. Cassirer ص ٢٨١ وفي هذا الكتاب ذكر « جوندولف » أنه من الصعب أن نتخيل رانكه بغير هردير كما أنه يتعذر كذلك تخيله بغير « نيبور » "Niebuhr" .
- (١٧) انظر « ماينكه » Meinecke « بزوغ النزعة التاريخية » "Die Entstehung des Historismus" ومقال ماينكه في مجلة الصحافة der Preuss وكتاب « بايجاب » Beigabe ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke الجزء الثاني ، ص ٦٢٢ .

الفصل الثاني

الرومانتيكية وبدء العلم النقدي للتاريخ :

نظرية الأفكار التاريخية :

- (١) انظر « فون بيلوف » G. Von Below ، وماينكه « في كتابه : « الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا » .
- (٢) انظر « فيتر » E. Fueter في كتاب « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » Geschichte der neuen Historiographie ص ٤١٨ .
- (٣) انظر كتاب « شلجل » Schlegel ، اشارة الى أغنان ألمانية قديمة للاخوين جريم » .
- Anzeige der altdeutschen Wälder der Brueder Grimm.
- في مؤلفاته الكاملة الجزء ١٢ ص ٢٨٣ .
- (٤) انظر كتاب « جوش » G. P. Gooch التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر . History and Historians in the Nineteenth Century. ص ٥٧ .
- (٥) انظر كتاب « نيبور » B. G. Niebuhr التاريخ الروماني Roemische Geschichte الجزء الأول ، ص ١٧٩ .
- وكذلك كتاب « فيتر » Fueter نفس المصدر ص ٤٦٧ .
- (٦) انظر « جوش » "Gooch" نفس المصدر ص ١٩ .
- (٧) انظر خطابات سنة ١٧٩٤ . Briefe aus dem Jahre 1794.
- وانظر « روتهاكر » Rothacker
- في كتاب « مدخل الى المعرفة الإنسانية » Einleitung in die Geisteswissenschaften
- (٨) انظر « جوش » "Gooch" نفس المصدر ، ص ١٩ .
- (٩) انظر « نيبور » "Niebuhr" نفس المصدر ، ص ٢٠٨ - وانظر فيتر Fueter نفس المصدر ، ص ٤٧٠ .
- (١٠) « جوش » "Gooch" نفس المصدر صفحتي ١٩ ، ٧٨ .
- (١١) انظر كتاب « لامبرخت » "K. Lamprecht" ، مقدمة في التفكير التاريخي « Einführung in das historische Denken » ص ٤١ .

- (١٢) انظر « فيتر Fueter » المصدر السابق (الجزء الاول) ص ٥٤٣ .
- (١٣) انظر « جويته J. W. von Goethe » ، « حكم وتأملات Maximen und Reflexionen » رقم ٢٨٢ ص ٧٣ فى مؤلفاته الكاملة الجزء الواحد والعشرين .
- (١٤) المصدر السابق رقم ٢٢٨ ، ص ٦ .
- (١٥) انظر « كروتشه B. Croce » ، نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها ، الترجمة الانجليزية « لدوجلاس آينسلى Douglas Ainslie » "Theory & History of Historiography" ، ص ٣٠٠ .
- (١٦) انظر « رانكه L. Ranke » السلطات الكبرى Die grossen Machte مؤلفاته الكاملة الجزء العاشر ص ٤٣٢ .
- (١٧) نفس المصدر ، ص ٤٨٢ .
- (١٨) « بيلوف Below » ، « الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا Die deu Tsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu Unsern Tagn » .
- (١٩) رانكه L. Ranke نفس المصدر ، ص ٤٢٦ .
- (٢٠) انظر « جوش Gooch » ، المصدر السابق .
- (٢١) قد أكد هذه المسألة كل من « فيتر Fueter » ، (المصدر السابق ، ص ٥٣٦) « بيلوف Below » (المصدر السابق ، ص ٥٠) بالرغم من اختلاف تفسيرهما .
- (٢٢) انظر كتاب « ديتير Diether » ، « ليوبولد رانكه سياسيا Leopold von Ranke als politiker » ، ص ٥٧٢ - وكذلك كتاب « روتهاكر » السابق الذكر ص ١٦١ .
- (٢٣) « رانكه L. Ranke » خطاب الى « هنريش ريتير Heinrich Ritter » فى يوم الجمعة ٦ أغسطس سنة ١٨٢٠ .
- (٢٤) « كروتشه Croce » ، المصدر السابق ، ص ٢٩٢ .
- (٢٥) انظر « ريتير Ritter » ، « تطور المعرفة التاريخية الى معرفة توجيحية تأملية Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an denfuhrenden Werken betrachtet » ، ص ٢٧٦ .
- (٢٦) انظر « فيتر Fueter » ، المصدر السابق ، ص ٤٧٧ من أجل مسألة رانكه مؤرخا سيكولوجيا .
- (٢٧) انظر « دوفى Dove » فى كتاب « مؤلفات القوة Ausgewahlte Schriftchen » ص ١١٢ .
- (٢٨) انظر المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .
- (٢٩) انظر كتاب « فستر Fester » أفكار همبولت ورانكه Humboldts und Rankes Ideenlehre من أجل أى تفاصيل أخرى ، ص ٢٣٥ - وقد عبر رانكه عن معارضته لهيجل بوضوح فى كتابه : « حول التاريخ الحديث Uber die neuren Geschichte » ، وانظر الى كتاب « هايم R. Haym » سيرة حياة فلهم فون همبولت وخصائصه « Wilhelm von Humboldt Lebensbild und charakterisrik »
- (٣٠) انظر همبولت "Humboldt" حول « مهمة الكتاب التاريخيين Uber die Aufgabe des Geschichtsschreibers » فى مؤلفاته الكاملة - الجزء الرابع ص ٣٥ .
- (٣١) انظر « همبولت Humboldt » « تدهور الدولة الحرة اليونانية وسقوطها »

“Geschichte der Verfalls und Untergang der griechischen Freistaaten

ص ١١٢ .

(٣٢) انظر « همبولت Humboldt » « حول مهمة الكتاب التاريخيين الجزء

الرابع ، ص ٣٧ .

(٣٣) انظر كتاب « فيتر Fucter » نفس المصدر ، ص ٤٢٥ لمعرفة الصلة بين

الرومانتيكية ونظرية الافكار التاريخية .

(٣٤) انظر « شبرانجر E. Spranger » ، فيلهلم فون همبولت والافكار

الانسانية Wilhelm von Humboldt und die Humanitatsidee ص ١٩٣ .

(٣٥) « رانكه L. Ranke » في كتاب « مقالات سياسية Politisches

Gesprach . وانظر الى كتاب « ماينكه meinecke بزوغ النزعة التاريخية

من اجل تصور « الروحي الحق » .

(٣٦) « همبولت Humboldt » في كتاب « مشروع العلم الأنثروبولوجي المقارن

Plan einer vergleichenden Anthropologie : في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع

ص ٣٩٦ .

(٣٧) انظر « همبولت » في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ، ص ٤٨ .

(٣٨) « رانكه L. Ranke » - انظر كتاب « التاريخ الألماني في عهد الاصلاح

Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation الجزء الأول ،

ص ٨١ .

(٣٩) « همبولت Humboldt » في كتاب تأملات حول تاريخ العالم Betrachtungen

“ueber die Weltgeschichte” ص ٣٥٧ .

(٤٠) رانكه Ranke . في كتاب ازدياد قوة البروتستانتية الألمانية

Be fesrigung des deutschen Protestantismus ص ٦٧ .

(٤١) انظر بصفة خاصة الى النقد الذي وجهه « لامبرخت » الى نظرية رانكه للافكار

في كتاب « ايديولوجية رانكه والرائكية الاولى » ، ص ٢٦ . Rankes Ideenlehre

und die Jungrankiansr

الفصل الثالث

الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

(١) انظر ص ٢٣٩ السابقة .

(٢) أوجست كونت “A. Comte” في خطاب الى فاللا “vala” في ٨ سبتمبر

سنة ١٨٢٤ - انظر كتاب ليفي بريل “levy-Bruhl” « فلسفة أوجست كونت »

La philosophie d'Auguste Comte ص ٢٧٠ ،

(٣) انظر الى مقدمة كتاب « كاسيرير E. Cassirer » « مشكلة المعرفة ،

Problem of knowledge صفحات (٨ ، ٩) من اجل قانون المراحل الثلاث .

(٤) انظر كونت “Comte” « الفهرس العام مذهب السياسة الوضعية » ،

Systeme de Politique Positive “Appendice général” الجزء الرابع .

انظر الى كتاب « ليفي بريل » السابق ذكره لمعرفة تفاصيل أخرى عن الصلة بين

علم الاجتماع وعلم الاحياء وعلم النفس في مذهب كونت .

- (٥) انظر بكل "H. T. Buckle" فى كتاب « تاريخ الحضارة فى بريطانيا ، History of civilization in England الجزء الاول الفصل الاول ، ص ٣٥ .
- (٦) انظر تين H. Taine فى كتاب « حياة تين وخطاباته » ، — Vie et Correspondance الجزء لثانى ، ص ٧٠ (1853-1870)
- « مونو » "G. Mono" اعلام التاريخ رينان — تين — ومشيليه Les Maitres de l'histoire : Renan, Taine Michelet ص ٦٠ .
- (٧) كتب تين فى خطاب له فى ٢٤ يونية سنة ١٨٥٢ « لقد قرغت من قراءة كتاب « هيجيل » (فلسفة التاريخ) انه كتاب شائق ، وان كان مجرد فرض ، ويفتقر الى الدقة ، انظر : مونو Mono نفس المصدر ، ص ٨٥ .
- (٨) تين "Taine" فى فلسفة الفن "Philosophie de l'Art" اعتمدت فى هذه الرواية على مقال لى بعنوان البراهين الطبيعية والانسانية فى فلسفة الحضارة Naturalistische und humanistische Begrundung der kulturphilosophie. وقد رجعت الى هذا المقال من أجل نظريات تين التاريخية الفلسفية وخاصة نظرية الجبرية ويهمنا هنا فقط تحديد العوامل الأستمولوجية البحتة فى نظرتة الى التاريخ .
- (٩) انظر « مونز » Mono نفس المصدر ، ص ٦٤ .
- (١٠) تين Taine فى كتابه تاريخ الادب الانجليزى Histoire de la litterature anglaise الجزء الاول ، المقدمة ، ص ٩ .
- (١١) انظر أولار "A. Aular" تين مؤرخ الثورة الفرنسية Taine Historien de la révolution française.
- (١٢) انظر « فون سيبل » H. Von Sybel حول مهمة الكتابة التاريخية الألمانية الحديثة .
- ٣٤٣ Uber den Stand der neuen deutschen Geschichtsschreibung
- (١٣) انظر فيتر Fueier تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuere Historiographie ، ص ٥٨٧ .
- (١٤) انظر كروتشه "Croce" نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها •
- « Theory and History of Historiography. Introduction. Histoire مقدمة وتاريخ (١٥) انظر كتاب « تين » ، ص ٩٠
- (١٦) انظر كتاب « مشكلة المحك Das Erkenntni sproblem الجزء الثانى ص ١٦ .
- (١٧) انظر فيتر "Fueier" نفس المرجع ، ص ٥٨٤ .

الفصل الرابع

النظرية السياسية والدستورية أسسا للكتابة التاريخية

- (١) انظر فون بيلوف V. Below فى كتابه « الكتابة التاريخية الألمانية » ، Die deutsche Geschichtsschreibung ص ٢٨ .
- من أجل أى تفاصيل عن الخلاف بين المؤرخين السياسيين ورائكة والرومانتيكية
- (٢) انظر نفس المصدر السابق ، ص ٤٣ .

- (٣) انظر تريلتش "Troeltsch" عن « النزعة التاريخية » Der Historismus
- ص ٢٣ •
- (٤) انظر درويسن J. G. Droysen في كتاب « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik » الفصل الخاص بالمنهج التاريخي - الفقرة ٨ صفحة ٩ •
- (٥) انظر صفحتي ٢٤٤ ، ٢٤٥ من كتاب Problems of knowledge .
- (٦) انظر درويسن "Droysen" في مقال له بعنوان تقدم التاريخ الى مرتبة المعرفة «Die Erhebung der Geshichte zum Rang einer Wissenschaft» وقد ظهر لأول مرة في مجلة فون سيبل Von Sybel ثم أعيد طبعه في ملحق لكتاب درويسن خلاصة التاريخ Grundriss der Historik صفحتي ٤٧ - ٦٨ • وفيه يعلق « درويسن » على ترجمة كتاب بكل Buckle تاريخ الحضارة في انجلترا الى اللغة الألمانية •
- (٧) انظر مناقشة المدرسة الألمانية لدى تريلتش Troeltsch نفس المرجع صفحة ٣٠٣
- (٨) انظر درويسن Droysen في كتابه « خلاصة التاريخ » •
- Geündriss der Historik
- الفقرة ١٧ •
- (٩) انظر « مومسن T. Mommsen » ، « نظام التريبونات الرومانية في النظام الإداري Die roemischen Tribus in administrativer Beziehung. »
- (١٠) انظر « فيلاموفيس - ميلاندورف » Wilamowitz-Moellendorf في تاريخ الفيلولوجي « Geschichte der Philologie » الجزء الأول ، ص ٧٠ •
- (١١) انظر المرجع السابق من أجل تفاصيل أخرى ، ص ٥٥ •
- (١٢) انظر « فيتر Fueter » ، تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة ، ص ٥٥٢ •
- (١٣) انظر « كتاب ريتز M. Ritter » ليوبولد رانكة ، تطور فكره وكتابه التاريخية -
- Leopold von Ranke, Seine Geistes entwicklung und seine Gechichtsschreibung ص ٢٠ - وانظر « بيلوف Below » المصدر السابق ، ص ١٢٢ •
- (١٤) « مومسن T-Mommsen » في كتابه « مقالات وتنبهات »
- (١٥) جوش G. P. Gooch - المصدر السابق ، ص ٤٦٥ •
- (١٦) انظر دوفى A. Dove في كتابه (كلمة حول عصور التاريخ الحديث) Vorwort zu uber die Epochen der neuren Geschichte ص ١١١ •
- (١٧) انظر (ماير E. Meyer) بومبي (امبراطوريته وملكه وحكمه (Gaesars, Monarchie und das Principet des Pompejus) .
- (١٨) (مومسن Mommsen) (التاريخ الروماني Roemische Geschichte) الجزء الأول ، ص ٩١١ •
- (١٩) مومسن Mommsen خطاب العمادة (Rektorasrede) سنة ١٨٧٤ ، ص ١١ •
- (٢٠) ظهر هذا الخطاب لأول مرة في مجلة Garenlaube وأعيد طبعه في كتاب ماير Meyer بعنوان (كتابات مختصرة عن نظرية التاريخ والتاريخ الاقتصادي Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur Wirtschafftlichen und politischen Geschichte des Alterlums). ص ٥٢٩ •
- (٢١) مومسن Mommsen المرجع السابق ، ص ١٤ •

الفصل الخامس

التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار

- (١) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة *Geschichte der neuen Historiographie* ص ٣٥٥ - انظر كتاب (ارنست كاسيرر (E. Cassirer) (تاريخ الاستنارة *Philosophie der Aufklarung*) من أجل مؤلفات فولتير وأهميته مؤرخاً .
- (٢) انظر شافر D. Schaefer (المهمة الحقيقية للتاريخ - *Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte*) ص ٢٦٤ .
- (٣) انظر جوتلين E. Gothein (مشكلة تاريخ الحضارة *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*) ص ٦٠ .
- وقد أجاب شافر Schafer فى كتابه التاريخ وتاريخ الحضارة *Geschichte und Kulturgeschichte* الجزء الأول ، ص ٢٩١ .
- (٤) انظر يودل Friedrich Jodl فى كتابه (الكتابة التاريخية فى تاريخ الحضارة ، تطورها ومشكلاتها - *Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwicklung, und ihr Problem*) من أجل مؤلفات ريبيل Riehl ، و (فريتاج Freytag) وانظر كذلك البيانات المستفيضة لفيتير Fueier فى المرجع السابق ذكره ص ٥٦٦ ، كما يمكن الرجوع الى كتاب جوش Gooch السابق ذكره ، ص ٥٧٢ .
- (٥) نيتشه Nietzsche فى كتابه (أفكار فى غير أوانها *Unzeitmaesse Betrachtungen*) فى مؤلفات نيتشه الجزء الأول ، ص ١٩٠ .
- (٦) نيتشه Nietzsche عن (مزايا التاريخ ومساوئه للحياة *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*) الجزء الأول من المؤلفات ، ص ٢٧٩ .
- (٧) المرجع السابق ص ٢٩٢ .
- (٨) جوتلين Gothein المرجع السابق ، ص ٥ .
- (٩) هيجل G. W. F. Hegel فى « فلسفة القانون *Rechtsphilosophie* » فى مؤلفاته الكاملة الجزء السادس الفقرة ٢٥٨ ، ص ١٩٥ .
- (١٠) انظر ريتير M. Ritter من أجل أى بينة عن هذا الرأى فى كتاب (تطور المعرفة التاريخية الى معرفة توجيهية تأملية *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an dem führenden Werken betrachtet*) ص ٢٨٨ ، ٢٨٧ .
- (١١) انظر فون بيلوف V. Below (الكتابة التاريخية الألمانية *Die deutsche Geschichtsschreibung*) ص ١٢٠ .
- (١٢) انظر بوركار Burckhardt تأملات فى تاريخ العالم *Weltgeschichtliche Betrachtungen* فى مؤلفاته الكاملة الجزء السابع ، ص ٤٩ .
- (١٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٥ ، ٧٢ .

Übermacht. Ihr Könnt es spüren
Ist nicht aus der Welt zu bannen,
Mir gefällt zu conversieren
Mit Gescheiten mit Tyrannen.

(١٥) انظر بصفة خاصة الى كتاب بوركار Burckhardt « حضارة النهضة في ايطاليا Kultur der Renaissance in Italien » ومن أجل مناقشة كاملة لهذه المسألة انظر كتاب كارل ييل Karl Joel « ياكوب بوركار فليسوفاً للحضارة Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph » ص ١٦ .

(١٦) بوركار Burckhardt « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » ، ص ٤٢ .

(١٧) رانكة Ranke « تاريخ العالم ، الجزء الثالث "Weltgeschichte" » ص ٨ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٢٠) انظر لاي تفصيلات أخرى الى كتاب كاسيرير E. Cassirer « فلسفة الاستنارة Philosophie der Erklarung » ص ٢١٠ .

(٢١) بوركار Burckhardt نفس المرجع ص ١٢٦ .

(٢٢) انظر ييل Joel المرجع السابق ذكره ص ٦٤ . من أجل الصلة بين بوركار Burckhardt وفلسفة التشاؤم .

(٢٣) انظر فون بيلوف V. Below « في كتاب » الكتابة التاريخية الألمانية . Die deutsche Geschichtsschreibung . ص ٧٠ .

(٢٤) انظر شوبنهاور A. Schopenhauer « العالم ارادة وفكر Die Welt als Wille und Vorstellung » في مؤلفاته الكاملة الجزء الثاني ، ص ٥٠٤ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٢٦) المرجع السابق ، الفقرة ٣٦ ، ص ١٧ .

(٢٧) مومسن Mommsen « خطاب العمادة Rektoratsrede » ص ١١ .

(٢٨) بوركار Burckhardt المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٣٠) شوبنهاور A. Schopenhauer المرجع السابق ، الفقرة ٣٦ ، ص ٢٧ .

(٣١) بوركار Burckhardt « الكتاب السنوى لبال سنة ١٩١٠ » ، ص ١٠٩ ،

ذكرها ييل Joel المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٣٢) بوركار Burckhardt « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » ص ١ .

(٣٣) المرجع السابق .

(٣٤) بوركار Burckhardt الفصل المسمى « حول السعادة والتعاسة في تاريخ العالم » من كتاب « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » ص ١٩٢ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٣٧) انظر فون بيلوف V. Below المرجع السابق ، ص ٨١ .

(٣٨) نيتشه F. Nietzsche أفكار في غير أوانها Unzeitgemasse Betrachtungen الجزء الاول - ص ٣١٠ من مؤلفات نيتشه .

الفصل السادس

نظرية النماذج السيكولوجية فى التاريخ : لامبرخت

- (١) قد ذكر بيان عن هذه الكتب فى كتاب « برنهايم » Bernheim مرجع لى المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ .
Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie .
- (٢) قد أكد لامبرخت فى محاضراته عن « المعرفة التاريخية الحديثة » "Moderne Geschichts Wissenschaft" تقديره الحماسى للعنصر الاجتماعى الفلسفى فى التاريخ الذى يعتبر أساس التفسير الرومانتيكى للتاريخ بأكمله ، وقد لاحظ لامبرخت بصفة خاصة أن صور الوعى التى يعبر عن جانبها القومى تعبيرا طبيا الاصطلاح الروح القومية تمثل بوضوح القوى الحية لجرى التاريخ ، وأن كان لامبرخت اتباعا لعلم النفس الحديث لم يسمح بأى رجوع جوهري الى تصور الروح - انظر كتاب « مقدمة الفكر التاريخى Einführung in das historische Denken » ص ٦٦ .
- (٣) لامبرخت "Lamprecht" فى كتاب تقدم معايير التطور التاريخى Der Normal verlauf geschichtlicher Entwicklung ص ٧٢ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .
- (٥) انظر كذلك لامبرخت "Lamprecht" الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft ص ٣ .
وانظر كذلك « منهج تاريخ الحضارة Die Kulturhistorische Methode » ص ٢٦ .
- ص ٢٣ .
- (٦) لامبرخت "Lamprecht" المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenschaft » ص ٨٩ ، منهج تاريخ الحضارة Die kulturhistorische Methode ص ٧٢ .
- (٧) انظر الكتاب صفحتى ٣٩ ، ٤٠ .
- (٨) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft ص ١٦ .
- وانظر بصفة خاصة « منهج تاريخ الحضارة » Die Kulturhistorische Methode ص ١٢ .
- (٩) انظر كتاب ليفى بريل Levy-Bruhl « فلسفة كونت » La Philosophie d'Auguste Comte من أجل أى تفاصيل عن صراع كونت مع علم النفس المعاصر لى فرنسا .
- (١٠) لامبرخت Lamprecht « لمعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft ص ١٥ .
- (١١) نفس المصدر ص ٦٤ .
- (١٢) لامبرخت Lamprecht « الحياة الاقتصادية فى ألمانيا فى العصور القديمة والاولى » Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter ،

- (١٣) لامبرخت كتاب « المقدمة » ص ٤٤ ، ص ١٤٣ .
- (١٤) لامبرخت ، الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية *Alte und Richtungen* ص ٧٠ .
- (١٥) لامبرخت "Lamprecht" المعرفة التاريخية الحديثة .
Geschichtswissenschaft ، ص ١١٩ .
- (١٦) لامبرخت « المقدمة » ، ص ١٣١ .
- (١٧) المصدر السابق ، ص ١٣٩ .
- (١٨) المصدر السابق ، ص ١٣١ .
- (١٩) لامبرخت *Lamprecht* ، المعرفة التاريخية الحديثة ، -
Geschichtswissenschaft ص ٩١ .
- (٢٠) المصدر السابق ص ٩٢ - والمقدمة ص ١٤٩ .
- (٢١) لامبرخت *Lamprecht* « المعرفة التاريخية الحديثة » ،
Moderne Geschichtswissenschaft ص ٩١ .
- (٢٢) انظر على سبيل المثال الفصل الختامي في كتاب « ريتز »
M. Ritter Die politische Geschichte und die Kulturgeschichte ، ص ٤٢١ .
- (٢٣) انظر على سبيل المثال لامبرخت "Lamprecht" في كتابه عن « منهج تاريخ الحضارة » ، ص ٣١ .
- (٢٤) بوركار *Budkhardt* تأملات في تاريخ العالم
Weltgeschicfiliche Betrachtungen ص ٢ .
- (٢٥) لامبرخت في كتاب « منهج تاريخ الحضارة » ، ص ٢٦ .
- (٢٦) انظر ، ص ٨٧ .
- (٢٧) انظر « بوركار » ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .
- (٢٨) انظر خطاب الى « فرسنوس » *Fresenius* برلين في ١٩ يونية سنة ١٨٤٢ في « رسائل ياكوب بوركار » ص ٥٨ *Jakob Burckhardt Briefe* .
- (٢٩) نفس المصدر ، ص ٦١ .
- (٣٠) لامبرخت *Lamprecht* المقدمة ، ص ٧١ - ٢٩ من « المعرفة التاريخية الحديثة »
- (٣١) لامبرخت في « منهج تاريخ الحضارة » ، ص ٦ ، ص ٣٥ .
- (٣٢) « لامبرخت » المقدمة ، ص ٦٦ .
- (٣٤) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » ،
 نفس المصدر ، ص ٩٨ .
- (٣٦) لامبرخت « منهج تاريخ الحضارة » ، ص ٢٨ .
- (٣٧) لامبرخت *Lamprecht* الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية ،
Alte Und neue Richtungen ص ٣٨ .
- (٣٨) نفس المصدر ، ص ١٩ .
- (٣٩) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » ، ص ١١٤ .

الفصل السابع

تأثير تاويخ الدين على مثل المعرفة التاريخية

- (١) لامبرخت « الناية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » ص ٤ .
- (٢) انظر ، ص ٥٩ .
- (٣) انظر بوركار Burkhardt عن « السلطات الثلاث » ، Von der drei Potenzen ص ٢٠ .
- (٤) انظر « بيل » K. Joel فى « ياكوب بوركار فيلسوفا التاريخ » . Jakob Burkhardt als Geschichtsphilosoph ص ١٠٥ .
- (٥) انظر ، ص ٢ - ٤ - ٥ .
- (٦) انظر بصفة خاصة كتاب هردر "Herder" « وثائق قديمة فى تاريخ الانسان » Altes te Urkunde der Menschengeschichte فى مؤلفاته الكاملة الجزء الاول السادس ، ص ١٩٥ .
- (٧) انظر « هامان » Hamann خطابات هردر الى هامان فى مايو سنة ١٧٧٤ مجموعة الخطابات الجزء الخامس ، ص ٧١ .
- (٨) انظر « شلنج » F. W. J. V. Schelling مقدمة فى فلسفة الاساطير Einleitung in die Philosophie der Mythologie فى مؤلفاته الكاملة الجزء صفحات ٢٠٢-٢٠٧-٢٢١ .
- (٩) انظر كاسيرر Cassirer فى « فلسفة الصور الرمزية » Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثانى عن « التفكير الاسطورى » ، ص ٥٦ .
- (١١) نفس المصدر ، ص ٥٩ .
- (١٢) نفس المصدر ، ص ١١٢ .
- (١٣) انظر « دلتاي » W. Dilthey « تاريخ فترة شباب هيجل » ، Die Jugendgeschichte Hegels فى مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ، ص ٥ .
- (١٤) انظر مؤلفات « فترة الشباب فى اللاهوت لهيجل » Hegels theologische Jugendchriften .
- (١٥) « شتراوس » "D. F. Strauss" فى « حياة عيسى بحث نقدى » Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet .
- (١٦) ذكر اسم « شتراوس » مرة واحدة فى يوميات رينان ، ولا شئ فى المدخل بين أن مؤلفات شتراوس قد أثرت على التطور الفكرى لرينان . انظر من أجل أى تفصيلات أخرى الى كتاب « فالتر كيخلر » "Walther Kùehler" « ارنست رينان المفكر والفنان » ، ص ٧٦ . Ernst Renan : "Der Denker und der Künstler" .
- (١٧) ارنست « رينان » "E. Renan" « ذكريات الطفولة والشباب » "Souvenirs d'enfance et de jeunesse" .
- (١٨) من أجل أى تفصيلات أخرى انظر كيخلر « Kùehler » المرجع السابق .

ص ٧٢ .

- (١٩) لمعرفة أى بيانات أخرى عن هذه الصداقة انظر الخطابات بين رينان وبرنلو "Berthelot" . ترجمت الى الانجليزية برسطة « L. O. Rourke »
تحت عنوان « خطابات من الأماكن المقدسة » letters from the Holy land .
- (٢٠) انظر ماير "H. Maier" ، فى حدود الفلسفة « An der Grenze der Philosophie » ج٢٧٠ .
- (٢١) شتراوس المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ١٨٥ .
- (٢٢) نفس المصدر الجزء الاول ، ص ٨٧ .
- (٢٣) نفس المصدر ، الجزء الثانى ، ص ٧٤٠ .
- (٢٤) نفس المصدر ، الجزء الاول ، ص ٩٥ .
- (٢٥) رينان « E. Renan » فى كتاب « حياة عيسى » « Das leben Jesu »
لترجمة الالمانية ص ٢٥٠ .
- (٢٦) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ - ٢٦٥ .
- (٢٧) « رينان » "E. Renan" فى مشكلات معاصرة، Questions contemporaines،
- (٢٨) انظر ، ص ٢٠ .
- (٢٩) انظر كيخلر "Küchler" المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .
- (٣٠) مونو G. Monod « فى أعلام التاريخ : رينان وتين ومثيليه » .
les Maitres de l'histoire ; Renan, Taine, Michelet. ص ٧٧ .
- (٣١) نكرها جورج براندس « "George Brandes" فى « أرنست رينان ،
الانسان ومؤلفاته » Ernest Renan Mensch und werke .
- (٣٢) انظر كيخلر "Küchler" نفس المصدر . ص ٤٩ .
- (٣٣) انظر مومسن ، ص ٢٦٠ ، وانظر بوركار ، ص ٢٨٩ .
- (٣٤) فستيل دى كولانج Fusiel de Coulanges تاريخ النظم السياسية فى
فرنسا القديمة ، Histoire des institutions politiques de l'ancienne France،
الجزء الاول .
- (٣٥) انظر « فيتر » فى تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der
neuren Historiographie. ص ٥٦١ .
- (٣٦) فستيل دى كولانج Fustel de Coulanges « المدينة القديمة » la cité antique
الجزء الثالث ، ص ١٥٢ (دراسة فى العبادات والقوانين والنظم فى اليونان والرومان) .
- (٣٧) نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الحادى عشر ، ص ٢٥٤ .
- (٣٨) نفس المصدر « الجزء الثالث » الفصل الثالث ، ص ١٥٤ .
- (٣٩) انظر جوش Gooch فى « التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر » .
History & Historians in the Nineteenth Century . ص ٢١٣ .
- (٤٠) كولانج "Coulanges" نفس المصدر ، الجزء الثانى ، الفصل التاسع ،
ص ١٠٦ .
- (٤١) فى المخطوط الالمانى عبارة ناقصة تعذر الحصول عليها .
- (٤٢) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثالث عشر ، ص ٢٦٦ .

(٤٣) قد أضيفت كلمة إيمان ، وهي ، ناقصة في النص .

(٤٤) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن ، ص ١٩٧ - الفصل الحادى عشر ٢٢٦ .

(٤٥) نفس المصدر ، الجزء الأول ، الفصل الثانى ، ص ٢٨ .

(٤٦) انظر « جويرو » D. Guiraud " فى كتاب فستيل دى كولانج «Fustel de Coulanges» الجزء الثالث الفصل الثالث ، ص ٢٨ .

(٤٧) انظر « جويرو » Guiraud المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .

(٤٨) قد أبدى هذه الشكوك « أريوا » "H. D. Arohis" فى كتابه « وسيلتان . لكتابة التاريخ ، Deux Manières d'écrire l'histoire. »

(٤٩) كولانج "Coulanges" فى أبحاث جديدة حول بعض مشكلات التاريخ « Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire. ذكرها جويرو "Guiraud" فى نفس المصدر ، ص ٢٢٢ .

(٥٠) لمعرفة الصلة بين ديكرت وبيكون وكولانج . انظر ج. ويرو ، المصدر السابق ، ص ٨ ، ص ١٦٢ .

(٥١) انظر كولانج "Coulanges" تاريخ النظم السياسية فى فرنسا القديمة . Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. ص ٢٣ - ٦٩ . ذكرها « جريرو » فى نفس المصدر ، ص ١٨٦ .

(٥٢) انظر « سنيوبوس C. Seignobos » ما يخص « فستيل دى كولانج » فى سلسلة تاريخ اللغة الفرنسية وأدائها . الجزء الثامن ، ص ٢٨٥ . Histoire de la langue et de la littérature Française. وفيه الموضوع المحير الخاص بأن الوثائق المزيفة ليست مجردة تماما من القيمة التاريخية وأنها ربما تزودنا بمعلومات هامة . من أجل التفاصيل الهامة انظر كتاب « كولانج » ، « المسكية الفرنسية » la Monarch Franque ص ٢٢ .

وقد قوبل هذا الرأى بمعارضة شديدة . انظر كتاب « داربوا ديجريبان فيل » Deux manières d'Arbois de Jubainville " وسيلتان لكتابة التاريخ » . d'Arbois de Jubainville " d'ecrire l'histoire ، الفصل المسمى فستيل دى كولانج والوثائق المزيفة ، ص ١٧٨ (٥٣) انظر « روده » "E. Rohde" . « النفس وعبادة الروح والاعتقاد فى الخلود عند اليونانيين » .

Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. انظر سنيوبوس المصدر السابق ، ص ٢٨٢ .

(٥٤) انظر الفصل الخاص « بمشاحنات فستيل دى كولانج » فى كتاب « جويرو » السابق ذكره ، ص ١٤٥ .

(٥٦) انظر روبرتسن سميث Robertson Smith « محاضرات فى دين الساميين » R. B. Marett ، Lectures on the Religion of the Semites « مدخل الى الدين » Threshold of Religion. وانظر كذلك الكتاب « كاسيرر » Philosophie der Symbolischen Formen. ص ٥٠ ، ٢٧٠ . (٥٧) أوزينر "Usener" « أسماء الله » "Götternamen" .

(٥٨) Quid vestae cultus in institutis veterum privatis publicis que valuerit.

- (٥٩) « المدينة القديمة » الجزء الأول ، الفصل الثالث ، ص ٢٧ .
- (٦٠) انظر تفاصيل أخرى عن نظرية « أوزينر » في كتاب كاسيرر « اللغة والأساطير » Sprache und Mythos في الفصل المسمى « مقال حول نظرية أسماء الله » وكذلك فلسفة الصور الرمزية Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثاني ، ص ٢٤٦ .
- (٦١) « المدينة القديمة » la cité antique الجزء الثاني - الفصل الخامس ، ص ٥٨ ، الجزء الرابع ، الفصل الأول ، ص ٢٦٩ .
- (٦٢) انظر رأى فيتر "Fueter" نفس المصدر ، ص ٥٦٣ .
- وانظر « سنيوبوس » Seignobos الذي انتقد آراء دي كولانج في مسائل أخرى نقدا لاذعا - نفس المصدر ، ص ٢٨٦ .
- (٦٣) انظر سنيوبوس "Seignobos" نفس المصدر ، ص ٢٨٠ .
- (٦٤) انظر « جويرو » Guiraud نفس المصدر ، ص ١٩٨ .
- (٦٥) نفس المصدر ، ص ١٢٥ .

اقرأ في هذه السلسلة

- بحراند رسل
أحلام الأعلام وقصص أخرى
- جوزيف دامموس
سبع معارك فاصلة في العصور
الزوساوي
- د. لينواير تشامبرزرايت
سياسة الولايات المتحدة
الأمريكية آراء مصر
- د. جون شندلر
كيف تعيش ٣٦٥ يوما في
السنة
- بيير الدير
الصحافة
- د. غريبال وهبة
أثر الكوميديا الإلهية لدانتى
في الفن التشكيلي
- د. رمسيس عوض
الأدب الروسي قبل الثورة
البلشفية وبعدها
- د. محمد نعمان جلال
حركة عدم الإحتياز في عالم
مقفّر
- فرانكلين ل. بارمر
الفكر الأوربي الحديث ٤ ج
- شوكيت الربيعي
الفن التشكيلي المعاصر في
الوطن العربي
- د. محي الدين أحمد حسين
التفتشة الأسرية والأبناء الصغار
- ج. داندلي أندرو
نظريات الفيلم الكبرى
- جوزيف كونراد
مغامرات من الأدب القصصى
- د. جوهان نورشتر
الحياة في الكون كيف نشأت
وآين توجد
- طائفة من العلماء الأمريكيين
مبادرة النفاذ الاستراتيجي
حرب الفضاء
- د. السيد عليوة
إدارة للمصانع الدولية
- د. مصطفى عثمانى
الميكروكمبيوتر
- مجموعة من الكتاب اليابانيين القمام
والحدثين
مغامرات من الأدب الياباني
د. للشعر - الدراما - الحكاية -
الكلمة القصيرة «
- بيل شول ودينيت
القوة النفسية للأمرام
- د. صفاء خلوص
في الترجمة
- رالف في مائلو
فولاستسوي
- فكتور برومبير
ستندال
- فيكتور هوجو
رسائل وأحاديث من الخفي
- فيرنر هيرنبورج
الجزء والكل « محاورات في مضمار
الفزياء الذرية »
- سدنى هوك
المراث القامض « ماركس
والماركسيون
- ف. ع. أدنيرف
فن الأدب الروائي عند فولستوي
- هادى نعمان الهبتي
أدب الإشتغال « أدبته ، فولته ،
وسمائه »
- د. نعمة رحيم المزاري
أحمد حسن الزيات كاتبا وثاقدا
- د. فاضل أحمد الطائر
أعلام العرب في الكيمياء
- جلال العشري
فكرة المسرح
- هنري باربوس
الحصيم
- د. السيد عليوة
صنع القرار السياسي في
منظمات الإدارة العامة
- جاكوب برونوفسكى
التطور الحضارى للإنسان
- د. روجر ستروجان
هل نستطيع تعليم الأخلاق
للأطفال ؟
- كاتى ثير
تربية الدواجن
- « سينسر
الموتى وعالمهم في مصر
القصيدة
- د. ناعوم بيتروفيتش
النحل والطب
- ليستربيل راي
'الأرض الغامضة
- والتر آلن
الرواية الإنجليزية
- لويس فازيجاس
المشهد الذي فن المسرح
- فرانسوا دوماس
آلهة مصر
- قدري حمى واحرون
الإنسان الغصرى على الشاشة
- أولج فولك
القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة
- هاشم النحاس
الهوية القومية في السينما
- نفييد وليام ماكجوال
مجموعات النقاد « صياقتها
تصنيفها - عرضها
- عزيز الشوان
الموسيقى تعبير لغمي ومنطق
- د. محسن جاسم الموسوى
عصر الرواية
- ديلان توماس
مجموعة مقالات نقدية
- جون لويس
الإنسان ذلك الكائن الفريد
- جول ويست
الرواية الحديثة « الإنجليزية
والفرنسية
- د. عبد المحلى شعراوى
المسرح المصرى المعاصر
أصله وديانته
- أنور المداوى
على محمود طه الشاعر والإنسان

جابريل باير
تاريخ ملكية الأراضي في مصر
الحديثة
أ. د. دى كرسينى وكينيث هينوج
العلم الفلسفة السياسية
الاجتماعية

دوايت سوين
كتابة السيناريو للسينما

زافياسكى ف. س
الزمن وقياسه (من جزء من
البليون جزء من الثانية وحتى
مليارات السنين)

مهندس ابراهيم القرصارى
أجهزة تكيف الهواء

بيتر رداى
الضمة الاجتماعية والاضطباط
الاجتماعى

جوزيف داهموس
سبعة مؤرخين في العصور
الوسطى

س. م. يورا
الثقوية اليونانية

د. عاصم محمد رزق
مراكز الصناعة في مصر
الإسلامية

روفالد د. سميسون ونورمان د.
اندرسون
العلم والطالب والمدراس

د. أنور عبد الملك
الشارع المصرى والفكر

ولت وتيمان روستو
حوار حول التنمية الاقتصادية

فرد . س. هيس
تبسيط الكيمياء

جون لويس بوركهات
العادات والتقاليد المصرية
من الأمثال الشعبية في عهد
محمد على

الان كاسبيان
التحقيق للسينمائي

سامى عبد المعطى
التخطيط السياسى في مصر
بين النظرية والتطبيق

فريد هويل وشاندرا ويكراما سينج
البذور الكويتية

حسين حلى المهندس
براما الشاشة (بين النظرية
والتطبيق) للسينما والتلفزيون
٢ ج

روى روبرتسون
الهيرويين والاندز وأثرهما في
المجتمع

نور كاس ماكينتوك
صور افريقية . ثقافة على
حيوانات افريقيا

هاشم النحاس
لجيب محفوظ على الشاشة
د. محمرد سري طه

الكومبيوتر في مجالات الحياة

بيتر لورى
المشدرات حقائق نفسية

بوريس فيدورفيتش سيرجيف
وظائف الأعضاء في الألف
اليساء

ويليام بينز
الهندسة الوراثية للجميع

ديفيد الدرقون
قريبة اسماء الزينة

أحمد محمد الشترانى
كتب غيرت الفكر الإنسانى

جون . د. بورر وميلتون جولدين
الفلسفة ونفسيا العصر ٣ ج

أرنولد توينبى
الفكر التاريخى عند الإغريق

د. صالغ رضا
ملاحق ونصائيا في الفكر
التفكيرى الحاضر

م. ه. كنج وآخرون
القضدية في البلدان النامية

جورج جاسوف
بداية بلا نهاية

د. السيد طه السيد أبو منيرة
الصرف والصفاهات في مصر
الإسلامية منذ الأزع النبوى
حتى نهاية العصر الفاطمى

جاليليو جاليليه
حوار حول النظامين الرئيسيين
للكون ٣ ج

أريك مريس وانز هو
الآرهاب

سيرل الدريد
أسطوانات

أرثر كيمتار
القبيلة الثالثة عشرة ربهود
الغريم

ب. كوملان
الأساطير الإغريقية والرومانية
د. توماس . ا. هاريس
الذوايق النفسى . تحليل
المعاملات الانسالية

لجنة الترجمة ،
الجلس الأعلى للثقافة
الدليل الجليولوجيا في
روائع الآداب العالية ج ١

روى آرمز
لغة الصورة في السينما المعاصرة

ناجى متشبر
الثورة الصناعية في الجابلق

بول هاريسون
العالم الثالث غدا

ميكائيل البى وحميس لطوك
الانقراض الكبير

آدامز فيليب
دليل لتنظيم المرافق

فيكتور مورجان
تاريخ القوة

محمد كمال اسماعيل
التحليل والتوزيع الاقتصادي

أبو القاسم الفردوسى
الشاهنامة ٢ ج

بيرتون بورت
الحياة الكريمة ٢ ج

جاءه كرايس جونيور
كتابة التاريخ في مصر الحديثة
التاسع عشر

محمد فؤاد كوبريلى
قيام الدولة العثمانية

توني بار
التحليل للسينما والتلفزيون

تاجور ، شين ين بنج وآخرون
مفكرات من الآداب الاسيوية

ناصر خسرو علوى
سفرنامة

نادين جورديمر وجريس أوجوه
وآخرون
سقوط الحرف وقصص اخرى

أحمد محمد الشترانى
كتب غيرت الفكر الإنسانى
٧ ج

جان لويس بورى وآخرون
في النقد السينمائى الغربى

العلمانيون في أوروبا
بول كولز

كريستيان سالبه
السيكولوجيا في السينما الفرنسية

برل وارن
خفايا نظام النجم الأمريكي

جورج ستاينر
بين نولستون وديومستونسكي
٢ ج

يانس لانزين
الرومانتيكية والواقعية

محمود سامي عطا الله
الفيلم النفسي

جوزيف بتس
رحلة جوزيف بتس

ستافان جيه سولومون
أنواع الفيلم الأمريكي

ماري ب. ناش
الحسن والتشوش والنعمة

جوزيف م. بيرجن
فن الترجمة على الأفلام

كريستيان ايريش ثوليكور
أفكار الترجمة

جوزيف بدمام
موجز تاريخ النظم والمصارف
في الصين

ليوناردو دانتي
نظرية التصوير

ت. ج. ه. جيمز
كلوز الفاعلة

رودولف فون هابسبرج
رحلة الأمير رينولد الى الشرق
٣ ج

مالكوم براندري
الرواية اليوم

وليم مارسدن
رحلة ماركو بولو ٣ ج

هنري بيرين
تاريخ اوريا في المصور الوسطى

ديب شيندر
نظرية الأفلام وأدب قراءة الشعر

اسحق عظيموف
العلم وأدب المستقبل

رونانك داني لانج
الحكمة والجنون والاحماة

كارل يوبر
بحثا عن عالم الفضل

فريمان كلارك
الاقتصاد السياسي للعلم
والتكنولوجيا

د. بياره بودج
الإنز في ألف عام

ستيفن رانسيمان
الحملات الصليبية

ه. ج. ولز
معالم تاريخ الإنسانية
٤ ج

جوستاف جرونباوم
حضارة الاسلام

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
رحلة بيرتون الى مصر والحجاز
٣ ج

جلال عبد الفتاح
الكثير ذلك المجهول

ارنولد جلز وآخرون
الطفل من الخامسة الى العاشرة
٢ ج

بادي اوتنبرد
أفريقيا - الطريق الآخر

د. محمد زينهم
فن الزجاج

برنسلو مالونوفسكي
السحر والعلم والدين

ادم حقن
المضارة الاسلامية

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
يوميات رحلة فاسكو داجاما

ايفري شاتوماه
كونا المتعدد

سونداري
الفلسفة الجوهرية

مارتن فان كريفلد
حرب المستقبل

فرانسيس ج. برجين
الإعلام التطبيقي

عبد مياشر
البعوضة المصرية مع محمد علي
للمساحات

ج. كارفيل
تبسيط المفاهيم الهندسية

توماس ليبهارت
فن المايه والبانترميم

ادوارد دويونو
التفكير المتعدد

ويليام ه. ماثيز
ما هي الجيولوجيا

جوريس بير براير
صناع الخلود

زيجمونت هين
جماليات فن الإخراج

جوناثان ريلي سميت
الحملة الصليبية الأولى وفكرة
الحروب الصليبية

الفريد ج. بتلر
الكنايس القبطية القديمة في
مصر ٢ ج

ريتشارد شاخت
رواد الفلسفة الحديثة

ترانيم زرادشت
من كتاب الإقستا المقدس

الحاج يونس المصري
وحالات فارقية

هربرت ثيلر
الاتصال والمهينة الثقافية

برتراند راسل
السلطة والفرد

بيتر نيكولز
السينما الشبالية

ادوارد ميرى
عن النقد السينمائي الأمريكي

فنتالي لويس
مصر الرومانية

ستيفن أورمنت
التاريخ من شتى جوانبه ٣ ج

موني براخ وآخرون
السينما العربية من الخليج الى
المحيط

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر ٢ ج

جابر محمد الجزار
ماستريقت

د. ابرار كريم الله
من هم القطار

ج. س. فريزر
الكاتب الحديث وعالمه
٢ ج

سوربال عبد الملك
حديث الشعر

من روائع الآداب الهندية

لوريتو تود
مدخل الى علم اللغة

اسحق عظيموف
الشموس المتفجرة

أسرار السوير تولا
مارجريت روز
ما بعد الحداثة

السيد نصر الدين السيد
اطلالات على الزمن الآتي
ممدوح عطية
البرنامج النووي الإسرائيلي
والامن القومي العربي

د. ليوبوسكاليا
الحب

ايغور ايفانوف
مجلد تاريخ الادب الانجليزي

هيربرت ريد
القريبة عن طريق الفن

وليام بينز
معجم التكنولوجيا الحيوية

الفين توفلر
تحول السلطة ٢ ج

يوسف شرارة
مشكلات القرن الحادي والعشرين
والعلاقات الدولية

رولاند جاكسون
الكيمياء في خدمة الانسان

ت ج جيمر
الحياة ايام الفراغة

جرج كاشمان
لماذا تنشب الحروب ٢ ج

حسام الدين زكريا
انتظون بروكتر

ازراف فوجل
المعجزة اليابانية

ونفرد هولز
كانت ملكة على مصر
جيمس هنرى برستد
تاريخ مصر

بول دافيز
الدقائق الثلاث الأخيرة

جوزيف وهاري فيلدمان
دينامية الفيلم

ج. كوينتو
الحضارة الحقيقية

ارنست كاسيرو
في المعرفة التاريخية

كنت ١ كتنس
رئيس الثاني

جان بول سارتر وآخرون
مختارات من المسرح العالمي

روزالند ، وياك يانسن
الطفل المصري القديم

نيكولاس ماير
شواوك هولز

ميجيل دي ليبس
الفقران

جوسيبى دي لونا
موسوليني

الوزير جرايتر
موتسارت

على عبد الرؤوف الهمبي
مختارات من الشعر الإسباني

روبرت سكولز وآخرون
أفاق أدب الخيال العلمي

ب. م. دينيز
المفهوم الحديث للمكان والزمان

س. هوارد
اشهر الرحلات الى غرب افريقية

و. بارتوك
تاريخ الترك في آسيا الوسطى

فلاديمير تيمانيانو
تاريخ اوريا الشرقية

جابريل جاجارسيا مارك
الجنرال في المهامة

هنري برجسون
الضحك

مصطفى محمود سليمان
الزوال

م. و. ثرنج
ضمير المهتس

ر. جرنى
الحيتيون

ستينو موسكاسي
الحضارات السامية

د. البرت حرراني
تاريخ الشعوب العربية

محمود قاسم
الأدب العربي المكتوب والفني

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٧/٤٨٦٠

ISBN — 977 — 01 — 5170 — X

هذه هي ترجمة الجزء الثالث من كتاب أرنست كاسيرر عن «مشكلة المعرفة»، وقد خصه لقضية النزعة التاريخية، وهي النزعة التي لا تترك في التاريخ مجرد مجرد خارجي لحشد الأحداث المتجزئة، بل تترك في دراسته وسيلة إلى استشفاف روحه، فهو وحده الذي يستطيع أن يكتشف الروح الكامنة وراء أحجية تلك الأحداث، ويبدأ أرنست كاسيرر عرضه منذ بزوغ النزعة التاريخية عند هرود ثم يناقش قضايا الرومانتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ والوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية والنظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية وأخيرا يناقش تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية.